

Die Heidenmission in der Zukunftsschau Jesu

Eine Untersuchung zur Eschatologie der synoptischen
Evangelien

Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde
an der theologischen Fakultät Basel

vorgelegt von

David Bosch



ZWINGLI VERLAG ZÜRICH

1959

Genehmigt von der theologischen Fakultät auf Antrag der Herren
Prof. Dr. O. Cullmann und Prof. Dr. J. Dürr.

Basel, August 1959

Der Dekan
Prof. Dr. H. van Oyen

Vorwort

Die vorliegende Arbeit wurde im November 1956 von der theologischen Fakultät der Universität Basel als Dissertation angenommen. Durch die freundliche Initiative von Herrn Professor O. Cullmann erscheint sie jetzt in den «Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments». Für den Druck habe ich einiges geändert und ergänzt und auch die seit 1956 erschienene Literatur eingearbeitet.

Die ganze Arbeit wurde von Herrn Pfarrer Karl-Heinz Rathke (Villach/Kärnten) und Fräulein Käthe Baass (Pretoria) durchgelesen und sprachlich korrigiert. Weil ich nach dieser Korrektur noch Änderungen vorgenommen habe, trage ich allein die Verantwortung für Verstösse gegen die deutsche Sprache.

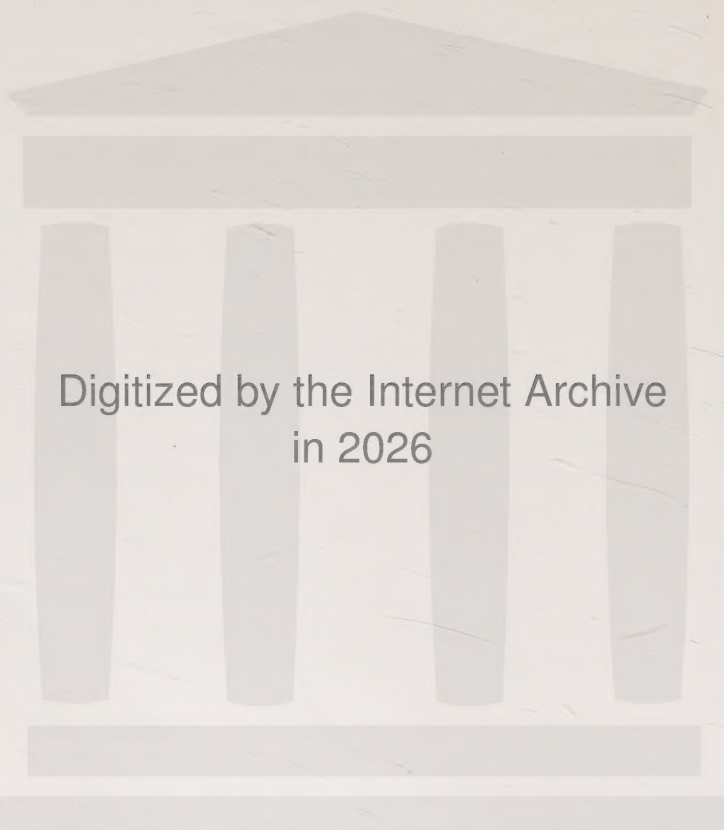
Meinen Lehrern, besonders den beiden Neutestamentlern E. Groenewald, Pretoria und O. Cullmann, Basel und dem Missionswissenschaftler H. Dürr, Bern möchte ich aufrichtig danken. Auch allen anderen, die durch viel freundliche Hilfsbereitschaft die Vollendung dieser Arbeit ermöglichten, gilt mein Dank. Es sind deren viele, sowohl in Südafrika als in Europa.

Ausser Herrn Dr. Andrie du Toit (Parys/Oranje-Freistaat) half mir meine Frau beim Lesen der Korrektur und bei der Anfertigung der Register. Überhaupt war sie mir eine stete Hilfe bei der Fertigstellung dieser Arbeit während der Jahre, die wir gemeinsam in Europa verbrachten. Ohne ihren Beistand wäre die Arbeit wohl nicht möglich gewesen.

David Bosch

Madwaleni/Elliotdale, Südafrika
im August 1959





Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/IA41546712_0087

ABKÜRZUNGSVERZEICHNIS

Im folgenden wird nur die Literatur angeführt, die öfters zitiert wird. Auf die nur im Text genannten Untersuchungen wird mit «a. Anm. . . a. O.» (an Anmerkung . . . angeführten Ort) zurückverwiesen.

Aalen, Licht und Finsternis = S. Aalen, Die Begriffe «Licht» und «Finsternis» im Alten Testament, im Spätjudentum und im Rabbinismus, Skrifter utgitt av det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, II. Hist.-Filos. Klasse. 1951. Nr. 1.
Albertz, Streitgespräche = M. Albertz, Die synoptischen Streitgespräche, Berlin 1921.

Althaus, Die letzten Dinge = P. Althaus, Die letzten Dinge, 5. durchgesehene Auflage, Gütersloh 1949.

AMZ = Allgemeine Missions-Zeitschrift

ATHANT = Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments, herausgegeben von W. Eichrodt und O. Cullmann.

Axenfeld, Jüdische Propaganda = K. Axenfeld, Die jüdische Propaganda als Vorläuferin und Wegbereiterin der urchristlichen Mission, in: Missionswissenschaftliche Studien, G. Warneck zum 70. Geburtstag, Berlin 1904, 1—80.

Beasley-Murray, Future = G. R. Beasley-Murray, Jesus and the Future. An Examination of the Criticism of the Eschatological Discourse, Mark 13, with Special Reference to the Little Apocalypse Theory, London 1954.

Bertholet, Stellung = A. Bertholet, Die Stellung der Israeliten und der Juden zu den Fremden, Freiburg i. B. und Leipzig 1896.

BFchrTh = Beiträge zur Förderung christlicher Theologie.

BHTh = Beiträge zur historischen Theologie.

Billerbeck I, II, III, IV = H. L. Strack und P. Billerbeck, Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch, Bd. I—IV, München 1922—1928.

Blass-Debrunner = F. Blass, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch, bearbeitet von A. Debrunner, Göttingen 1948⁹.

Blauw, Goden en Mensen = J. Blauw, Goden en Mensen. Plaats en Betekenis van de Heidenen in de Heilige Schrift, Bijdragen tot de Zendingswetenschap III Groningen 1950 (Diss. Vrije Universiteit Amsterdam).

Bornkamm, Jesus = G. Bornkamm, Jesus von Nazareth, Urban-Bücher 19, Stuttgart 1956.

Bousset, Jesus = W. Bousset, Jesus, Religionsgesch. Volksbücher, 1. Reihe, 2./3. Heft, Halle 1904.

Bousset-Gressmann = W. Bousset, Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter, 3. verb. Aufl., herausgegeben von H. Gressmann, Tübingen 1926.

Brunner, Das Ewige = E. Brunner, Das Ewige als Zukunft und Gegenwart, Zürich 1953.

- Büchsel*, Synoptikerkritik = F. Büchsel, Die Hauptfragen der Synoptikerkritik, BFchrTh 40: 6, Gütersloh 1939.
- Bultmann*, Jesus = R. Bultmann, Jesus, 15. bis 16. Tausend, Tübingen 1951.
- Bultmann*, Theologie = R. Bultmann, Theologie des Neuen Testaments, 2. durchgesehene Aufl., Tübingen 1954.
- Bultmann*, Syn. Trad. = R. Bultmann, Die Geschichte der synoptischen Tradition, 2. neubearb. Aufl., FRLANT 29, NF 12, Göttingen 1931.
- Busch*, Syn. Eschatologie = F. Busch, Zum Verständnis der synoptischen Eschatologie; Markus 13 neu untersucht, Neutestam. Forschungen, 4. R., 2. H., Gütersloh 1938.
- BWANT = Beiträge zur Wissenschaft vom Alten und Neuen Testament.
- BZAW = Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft.
- BZNW = Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft.
- Cadoux*, Hist. Mission = C. J. Cadoux, The Historic Mission of Jesus. A constructive Re-examination of the Eschatological Teaching in the Synoptic Gospels, London/Redhill 1941.
- Conzelmann*, Mitte = H. Conzelmann, Die Mitte der Zeit. Studien zur Theologie des Lukas, BHT 17, Tübingen 1954.
- Cullmann*, Christologie = O. Cullmann, Die Christologie des Neuen Testaments, Tübingen 1957.
- Cullmann*, Christus = O. Cullmann, Christus und die Zeit, 2. Aufl., Zürich 1948.
- Cullmann*, Königsherrschaft Christi = O. Cullmann, Königsherrschaft Christi und Kirche im Neuen Testament, 3. Aufl., ThSt 10, 1950.
- Cullmann*, Petrus = O. Cullmann, Petrus. Jünger — Apostel — Märtyrer, Zürich 1952.
- Cullmann*, Le retour = O. Cullmann, Le retour du Christ, espérance de l'Eglise, selon le Nouveau Testament, 3me édition, Neuchâtel/Paris 1948.
- Dahl*, Volk Gottes = N. A. Dahl, Das Volk Gottes. Eine Untersuchung zum Kirchenbewusstsein des Urchristentums, Skrifter utgitt av det Norske Videnskaps-Akademi i Oslo, II. Hist.-filos. Klasse. 1941. No. 2.
- Dalbert*, Missionsliteratur = P. Dalbert, Die Theologie der hellenistisch-jüdischen Missionsliteratur unter Ausschluss von Philo und Josephus, Theol. Forschung 4, Hamburg-Volksdorf 1954.
- Dibelius*, Formgeschichte = M. Dibelius, Die Formgeschichte des Evangeliums, 2. neubearb. Aufl., Tübingen 1933.
- Dobschütz*, Eschatology = E. von Dobschütz, The Eschatology of the Gospels, The Expositor IX, 1910, 97—113, 193—209, 333—347, 398—417.
- Dodd*, Parables = C. H. Dodd, The Parables of the Kingdom, London 1950¹⁰.
- EKL = Evangelisches Kirchenlexikon.
- EMM = Evangelisches Missions-Magazin
- EMZ = Evangelische Missions-Zeitschrift
- ETh = Evangelische Theologie
- Fascher*, Formgeschichtl. Methode = E. Fascher, Die formgeschichtliche Methode. Eine Darstellung und Kritik, BZNW 2, 1924.
- Feine*, Jesus = P. Feine, Jesus, Gütersloh 1930.
- Flückiger*, Dogma = F. Flückiger, Der Ursprung des christlichen Dogmas, Zollikon-Zürich 1955.
- Friedländer*, Religiöse Bewegungen = M. Friedländer, Die religiösen Bewegungen innerhalb des Judentums im Zeitalter Jesu, Berlin 1905.

FRLANT = Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments.

Von Gall, Basilea = A. Freiherr von Gall, *ΒΑΣΙΛΕΙΑ ΤΟΥ ΘΕΟΥ*. Eine religionsgeschichtliche Studie zur vorkirchlichen Eschatologie, Heidelberg 1926.

Gaugler, Abendmahl = E. Gaugler, Das Abendmahl im Neuen Testament, AThANT 2, 1943.

Gloege, Reich Gottes = G. Gloege, Reich Gottes und Kirche im Neuen Testament, Neutest. Forschungen, 2. R., 4. H, Gütersloh 1929.

Goguel, Leben Jesu = M. Goguel, Das Leben Jesu, Zürich 1934.

Goppelt, Christentum = L. Goppelt, Christentum und Judentum im ersten und zweiten Jahrhundert, BFchrTh II: 55, 1954.

Grässer, Parusieverzögerung = E. Grässer, Das Problem der Parusieverzögerung in den synoptischen Evangelien und in der Apostelgeschichte, BZNW 22, 1957.

Harnack, Mission I = A. von Harnack, Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den drei ersten Jahrhunderten, 1. Bd: Die Mission in Tat und Wort, 4. verb. u. verm. Aufl., Leipzig 1924.

Hauck, Lukas = F. Hauck, Das Evangelium des Lukas, Theol. Handkomm. z. NT, Leipzig 1934.

Haupt, Eschat. Aussagen = E. Haupt, Die eschatologischen Aussagen Jesu in den synoptischen Evangelien, Berlin 1895.

Hirsch, Frühgesch. I, II = E. Hirsch, Frühgeschichte des Evangeliums I: Das Werden des Markusevangeliums; II: Die Vorlagen des Lukas und das Sondergut des Matthäus, Tübingen 1941.

Holtzmann, Synopt. = H. J. Holtzmann, Die Synoptiker, Handcommentar z. NT Bd.1, 2. verb. u. verm. Aufl., Freiburg i. Br. 1892.

JBL = Journal of Biblical Literature.

Jeremias, Abendmahlsworte = J. Jeremias, Die Abendmahlsworte Jesu, 2. völl. neu bearb. Aufl., Göttingen 1949.

Jeremias, Gleichnisse = J. Jeremias, Die Gleichnisse Jesu, 2. völl. neu bearb. Aufl. AThANT 11, 1952.

Jeremias, Verheissung = J. Jeremias, Jesu Verheissung für die Völker, Stuttgart 1956.

JThSt = Journal of Theological Studies.

Jülicher I, II = A. Jülicher, Die Gleichnisreden Jesu I und II, Neudruck der 2. neubearb. Aufl., Tübingen 1910.

Kattenbusch, Quellort = F. Kattenbusch, Der Quellort der Kirchenidee, Festgabe für A. von Harnack, Tübingen 1921, 143–172.

Kittel, Probleme = G. Kittel, Die Probleme des palästinischen Spätjudentums und das Urchristentum, BWANT III: I, Stuttgart 1926.

Klostermann, Synopt. = E. Klostermann, Die synoptischen Evangelien, Handbuch zum NT, 2. Bd., Tübingen 1919.

KuD = Kerygma und Dogma, Zeitschrift für theologische Forschung und kirchliche Lehre.

Kümmel, Gottesverkündigung = W. G. Kümmel, Die Gottesverkündigung Jesu und der Gottesgedanke des Spätjudentums, Judaica 1945, 40–68.

Kümmel, Kirchenbegriff = W. G. Kümmel, Kirchenbegriff und Geschichtsbewusstsein in der Urgemeinde und bei Jesus, Symbolae Biblicae Upsaliensis I, 1943.

- Kümmel*, Traditionsgedanke = W. G. Kümmel, Jesus und der jüdische Traditions-
gedanke, ZNW 33, 1934, 105—130.
- Kümmel*, Verheissung = W. G. Kümmel, Verheissung und Erfüllung. Untersu-
chungen zur eschatologischen Verkündigung Jesu, 2. völl. neu bearb. Aufl.,
ATHANT 6, 1953.
- Kümmel*, Weingärtner = W. G. Kümmel, Das Gleichnis von den bösen Weingärt-
nern, in *Aux sources de la Tradition Chrétienne*, Festschr. für M. Goguel,
Neuchâtel/Paris 1950, 120—131.
- KuM = Kerygma und Mythos, ein theologisches Gespräch, herausgegeben von
H. W. Bartsch, Hamburg-Volksdorf 1948 ff.
- Lagrange*, Luc = M.-J. Lagrange, *Evangile selon Saint Luc*, 8. édition, Paris 1948.
- Lagrange*, Marc = M.-J. Lagrange, *Evangile selon Saint Marc*, neuvieme mille,
Paris 1947.
- Lagrange*, Matthieu = M.-J. Lagrange, *Evangile selon Matthieu*, 8. édition, Paris
1948.
- Liechtenhan*, Urchr. Mission = R. Liechtenhan, Die urchristliche Mission, ATHANT
9, 1946.
- Lohmeyer*, Markus = E. Lohmeyer, Das Evangelium des Markus, Krit.-exeget.
Komm. über das NT, begründet von H. A. W. Meyer, 1/2, 13. Aufl., Göttingen
1954.
- Lohmeyer*, Mir ist gegeben = E. Lohmeyer, «Mir ist gegeben alle Gewalt!» Eine
Exegese von Mt. 28, 16—20, in: *In Memoriam Ernst Lohmeyer*, Stuttgart
1951, 22—49.
- Manson*, Der da kommen soll = W. Manson, Bist Du, der da kommen soll? Zollikon-
Zürich 1952 (Englische Originalausgabe: *Jesus the Messiah*, London 1943).
- Marxsen*, Markus = W. Marxsen, Der Evangelist Markus. Studien zur Redaktions-
geschichte des Evangeliums, FRLANT NF 49, 1956.
- Meinertz*, Heidenmission = M. Meinertz, Jesus und die Heidenmission, Neutesta-
mentliche Abhandlungen 1/2, Münster i. W. 1908.
- Michaelis*, Gleichnisse = W. Michaelis, Die Gleichnisse Jesu, Hamburg 1956.
- Michaelis*, Täufer = W. Michaelis, Täufer, Jesus, Urgemeinde, Gütersloh 1928.
- Michaelis*, Verheissung = W. Michaelis, Der Herr verzieht nicht die Verheissung,
Bern 1942.
- Montefiore*, Syn. Gosp. = C. G. Montefiore and I. Abrahams, *The Synoptic Gospels*,
London 1909 (2 Bände).
- Morgenthaler* I, II = R. Morgenthaler, Die lukanische Geschichtsschreibung als
Zeugnis. 1. Teil: Gestalt; 2. Teil: Gehalt. ATHANT 14, 15, 1949.
- NAMZ = Neue Allgemeine Missionszeitschrift.
- Noack*, Gottesreich = B. Noack, Das Gottesreich bei Lukas. Eine Studie zu Luk.
17, 20—24, *Symbolae Biblicae Upsalienses* 10, 1948.
- NTD = Das Neue Testament Deutsch, Neues Göttinger Bibelwerk.
- NThT = Nederlands Theologisch Tijdschrift.
- NTS = New Testament Studies.
- Oepke*, Gottesvolk = A. Oepke, Das neue Gottesvolk, Gütersloh 1950.
- Otto*, Reich Gottes = R. Otto, Reich Gottes und Menschensohn, München 1934.
- Percy*, Botschaft Jesu = E. Percy, Die Botschaft Jesu. Eine traditionskritische und
exegetische Untersuchung, Lund 1953.
- Perels*, Wunderüberlieferungen und Wortüberlieferungen = O. Perels, Die Wun-

- derüberlieferung der Synoptiker in ihrem Verhältnis zur Wortüberlieferung, BWANT IV: 12, 1934.
- Rengstorf, Lukas = K. H. Rengstorf, Das Evangelium nach Lukas, 8. Aufl., NTD II, Göttingen 1956.
- RGG = Die Religion in Geschichte und Gegenwart, 2. Aufl., 1927–1932.
- RHPR = Revue d'Histoire et de Philosophie religieuse.
- Ridderbos, Koninkrijk = H. N. Ridderbos, De Komst van het Koninkrijk. Jesus' Prediking volgens de Synoptische Evangelien, Kampen 1950.
- Rosen, Juden und Phönizier = G. Rosen, Juden und Phönizier, neu bearbeitet und erweitert von F. Rosen und G. Bertram, Tübingen 1929.
- Rosenkranz, Weltmission = G. Rosenkranz, Weltmission und Weltende, Beiträge zur Missionswissenschaft und ev. Religionskunde, Heft 2, Gütersloh 1951.
- Schlatter, Christus = A. Schlatter, Die Geschichte des Christus, Stuttgart 1921.
- Schlatter, Lukas = A. Schlatter, Das Evangelium des Lukas, Stuttgart 1931.
- Schlatter, Markus = A. Schlatter, Markus, der Evangelist für die Griechen, Stuttgart 1935.
- Schlatter, Matthäus = A. Schlatter, Der Evangelist Matthäus, Stuttgart 1929.
- Schlier, Heidenmission = H. Schlier, Die Entscheidung für die Heidenmission in der Urchristenheit, EMZ 1942, 166–182, 208–212.
- Schmidt, Kirche = K. L. Schmidt, Die Kirche des Urchristentums, in: Festgabe für A. Deissmann, Tübingen 1927, 258–319.
- Schmidt, Rahmen = K. L. Schmidt, Der Rahmen der Geschichte Jesu. Literarkritische Untersuchungen zur ältesten Jesusüberlieferung, Berlin 1919.
- Schmidt, Prophet und Tempel = M. A. Schmidt, Prophet und Tempel, Diss. Basel 1948.
- Schniewind, Euangelion I = J. Schniewind, Euangelion. Ursprung und erste Gestalt des Begriffs Evangelium, 1. Teil, BFchrTh II: 13, 1927.
- Schniewind, Markus = J. Schniewind, Das Evangelium nach Markus, 7. Aufl., NTD I, Göttingen 1956.
- Schniewind, Matthäus = J. Schniewind, Das Evangelium nach Matthäus, 7. Aufl., NTD I, Göttingen 1956.
- Schrenk, Israel im NT = G. Schrenk, Die Weissagung über Israel im Neuen Testament, Zürich 1951.
- Schürer I, II, III = E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi, I, II und III, 4. Aufl., Leipzig 1901–1909.
- Schweitzer, Leben Jesu = A. Schweitzer, Geschichte der Leben-Jesu-Forschung, 2. neu bearb. u. verm. Aufl., Tübingen 1913.
- ScJTh = Scottish Journal of Theology.
- Spitta, Heidenmission = F. Spitta, Jesus und die Heidenmission, Giessen 1909.
- Stählin, Endschau und Mission = G. Stählin, Die Endschau Jesu und die Mission, EMZ 1950, 97–105, 134–147.
- Stählin, Heim-Festgabe = G. Stählin, κατά τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ. Von der Dynamik der urchristlichen Mission, in: Wort und Geist, Festgabe für Karl Heim, Berlin 1934, 99–119.
- SThU = Schweizerische Theologische Umschau.
- Streeter, Four Gospels = B. H. Streeter, The Four Gospels. A Study of Origins, London 1926².
- StTh = Studia Theologica.

- Sundkler, Jésus et les pains* = B. Sundkler, *Jésus et les pains*, in: B. Sundkler – A. Fridrichsen, *Contributions à l'étude de la pensée missionnaire dans le Nouveau Testament, Arbeiten und Mitteilungen aus dem neutestamentlichen Seminar zu Uppsala, Heft VI, 1937* (= RHPR 1936, 462–499).
- SvTeolKv* = Svensk Teologisk Kvartalskrift.
- Taylor, Mark* = V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, 1952.
- ThBl* = Theologische Blätter.
- ThLZ* = Theologische Literaturzeitung.
- ThR* = Theologische Rundschau.
- ThSt* = Theologische Studien, herausgegeben von K. Barth.
- ThWNT* = Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament, hrsg. von G. Kittel und G. Friedrich, Stuttgart 1933 ff.
- ThZ* = Theologische Zeitschrift, hrsg. von der theol. Fakultät der Univ. Basel.
- Volz, Eschatologie* = P. Volz, *Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba*, Tübingen 1903.
- Weber, Jüdische Theologie* = F. Weber, *Jüdische Theologie auf Grund des Talmud und verwandter Schriften*, hrsg. von Franz Delitzsch und G. Schnedermann, 2. verb. Aufl., Leipzig 1897.
- Weiss, Predigt Jesu* = J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes*, 2. völlig neu bearb. Aufl., Göttingen 1900.
- Wellhausen, Einleitung* = J. Wellhausen, *Einleitung in die drei ersten Evangelien*, Berlin 1911².
- Wendland, Eschatologie* = H.-D. Wendland, *Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus*, Gütersloh 1931.
- Werner, Dogma* = M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas*, Bern-Leipzig 1941.
- Wernle, Jesus* = P. Wernle, *Jesus*, Tübingen 1916.
- Wohlenberg, Markus* = G. Wohlenberg, *Das Evangelium des Markus (Zahn-Kommentar Bd. II)*, Leipzig 1910.
- Wolff, Jes. 53* = H. W. Wolff, *Jesaja 53 im Urchristentum*, 3. verb. Aufl., Berlin 1952.
- Zahn, Lukas* = Th. Zahn, *Das Evangelium des Lukas (Zahn-Kommentar Bd. III)*, Leipzig 1913.
- Zahn, Matthäus* = Th. Zahn, *Das Evangelium des Matthäus (Zahn-Kommentar Bd. I)*, Leipzig 1903.
- ZAW* = Zeitschrift für alttestamentliche Wissenschaft.
- ZKG* = Zeitschrift für Kirchengeschichte.
- ZMR* = Zeitschrift für Missionskunde und Religionswissenschaft.
- ZNW* = Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft.
- ZThK* = Zeitschrift für Theologie und Kirche.
- ZZ* = Zwischen den Zeiten.

Zur Einführung

Die vorliegende Untersuchung beschäftigt sich mit einem Thema, das bis vor kurzem noch Alleinbesitz der Missionswissenschaft, und zwar namentlich der des 19. Jahrhunderts, war. Damals gab es im grossen und ganzen zwei Strömungen in der Missionstheologie, die jedoch beide eine einseitige Verengung des «Reich-Gottes»-Begriffs (Mission war ja «Reichs-Gottes-Arbeit»!) mit sich brachten. Einerseits zeigte sich eine *diesseitige* Verengung des Begriffs: Das Reich Gottes war identisch mit der Summe der Bekehrten, (so in der pietistischen Mission) oder es fiel faktisch mit der Kirche zusammen, (so in der «kirchlichen» Mission) oder es war gleichbedeutend mit «the better world», die wir zu schaffen haben (so in der philanthropischen Mission). Die zweite Strömung in der Missionstheologie jener Zeit war gekennzeichnet durch eine *jenseitige* Verengung des Reich-Gottes-Begriffs. Hier sah man nur das *zukünftige* Gottesreich, und man versuchte geradezu, die Mission von jenem zukünftigen Reich her, also von der *Eschatologie* her, zu begründen. Auf Grund von Bibelstellen wie Mt. 24, 14; Mk. 13, 10 glaubte man sogar, den Anbruch jenes Reiches und damit die Wiederkunft Christi durch die Missionsarbeit *beschleunigen* zu können. Wenn man nur die ganze Welt mit dem Evangelium erfüllen könnte, würde der Herr ohne Säumen kommen. So sandte Grattan Guinness Scharen von Wanderpredigern nach Afrika aus, um dort in zwölfter Stunde die letzten Hemmungen der bevorstehenden Parusie beseitigen zu helfen. John Mott entflammte durch zündende Parolen Tausende von Studenten für die «Evangelization of the world in this generation». Und anderwärts hiess es im Jahre 1887, man brauche nur noch 20 000 Missionare, um vor dem Ablauf des sogenannten Missionsjahrhunderts das grosse Ziel zu erreichen; der Herr würde dann im Jahre 1900 wiederkommen¹.

¹ Dazu W. Freytag, Mission im Blick aufs Ende, EMZ 1942, 321–333; ders., Vom Sinn der Weltmission, EMM 1950, 67–75; H.-W. Gensichen, Grundfragen der Kirchwerdung in der Mission, EMZ 1951, 40–42.

Die oben skizzierten Strömungen in der Missionstheologie haben folgende Züge miteinander gemeinsam: 1. Beide distanzieren sich von der neutestamentlichen Botschaft, nach der die Gottesherrschaft sowohl *gegenwärtig* als auch *zukünftig* ist (s. dazu unten, S. 43–75).

2. Beide sehen das Gottesreich als Ertrag *menschlicher* Leistungen und Anstrengungen: Entweder schaffen wir durch unsere Missionsarbeit ein (diesseitiges) Reich Gottes auf Erden, oder wir führen durch die Mission das endzeitliche, jenseitige Reich Gottes herbei. Diese jeweilige einseitige Verengung der biblischen Botschaft musste im Laufe der Zeit notgedrungen einen hemmenden Einfluss auf die christliche Mission ausüben. Es ist darum eine erfreuliche Tatsache, dass Missionswissenschaftler in unserem Jahrhundert immer klarer die richtige Verbindung zwischen Mission, Gottesherrschaft und Enderwartung ins Auge fassen. Man sieht die Unmöglichkeit davon, nur aus einzelnen Bibelworten zu leben statt aus dem Zeugnis der ganzen Schrift².

Es hat aber lange gedauert, bis die *neutestamentliche* Wissenschaft sich dem von der Missionstheologie dargebotenen Problem zuwendete. Die Neutestamentler des 19. Jahrhunderts interessierten sich kaum für die synoptischen Jesusworte, die von einer Beziehung zwischen Mission und Zukunftserwartung berichten; nur die *ethische* Botschaft Jesu hatte ja eine Bedeutung! Überhaupt sprach man nicht gerne von Jesu Stellungnahme zur Heidenmission. In den Kommentaren ging man über Stellen wie Mk. 13, 10 Par.; 14, 9 Par.; Mt. 28, 18–20; Luk. 24, 46–49; Apg. 1, 8 möglichst rasch hinweg. Uns ist keine einzige neutestamentliche Arbeit aus dem 19. Jahrhundert bekannt, die sich ausdrücklich mit unserem Problem beschäftigt. Namentlich wurde über *Jesus* und seine Stellungnahme zur Heidenmission ausserordentlich wenig geschrieben. Man überliess dieses Thema der Missionswissenschaft (die freilich nur selten eine «Wissenschaft» war). In seiner breit angelegten, historischen Untersuchung über «die Mission und Ausbreitung des Christentums in den drei ersten Jahrhunderten»³ erörtert Adolf von *Harnack* am Anfang unseres Jahrhunderts dieses Thema. Er kommt (sehr rasch!) zu dem Ergebnis, dass eine Heidenmission überhaupt nicht im Horizonte Jesu lag. Wohl sei in seinem ganzen Auftreten eine «weitherzige» und «allgemein-menschliche» Tendenz vorhanden gewesen, die seine Apostel nach seinem Tode zur Heidenmis-

² Siehe z.B. die in Anm. 1 angeführten Aufsätze von *Freytag*, weiter *M. Warren*, *The Truth of Vision*, London 1948, *H. Frick*, *Die evangelische Mission*, Bonn/Leipzig 1922, 368–381, und vor allem *Rosenkranz*, *Weltmission*.

³ 1. Auflage, Leipzig 1902.

sion veranlasst habe. Damit ist das Problem «Jesus und die Heidenmission» für *Harnack* abgetan.

Auch für die «konsequente Eschatologie» jener Zeit galt es als ausgeschlossen, dass Jesus an eine spätere Heidenmission gedacht hätte – er erwartete ja die Parusie des Menschensohnes noch zu seinen Lebzeiten! Jesus habe höchstens im «Erwartungs-Universalismus» gelebt, nach dem die auserwählten Heiden in der letzten Stunde gewissermassen kraft magischen Zwanges dem Gottesreich einverleibt würden⁴.

Seit *Harnacks* Arbeit ist unser Problem in der neutestamentlichen Literatur nicht mehr zum Schweigen gekommen. In der ersten Dekade des 20. Jahrhunderts erschienen beispielsweise Arbeiten von K. *Bornhäuser*⁵, Max *Meinertz*⁶ und F. *Spitta*⁷, welche sich alle mit *Harnacks* These auseinandersetzten und eine positivere Stellungnahme Jesu zur Heidenmission aus den neutestamentlichen Zeugnissen herauslasen. Nach *Spitta* war Jesus sogar der erste Heidenmissionar! Der eschatologische Charakter der Mission in der Sicht Jesu ist aber auch von diesen Forschern entweder verkannt oder vernachlässigt worden.

Der Neutestamentler, der unseres Wissens zum erstenmal den eschatologischen Zug, und zwar im Hinblick auf die paulinische Mission, ausdrücklich hervorgehoben hat, war Oscar *Cullmann* im Jahre 1936⁸. Fünf Jahre später schrieb er einen Aufsatz, in dem er eine knappe Übersicht über die Beziehungen zwischen Mission und Eschatologie im ganzen Neuen Testament gab⁹. Seitdem ist das Interesse für dieses Thema auch in der neutestamentlichen Wissenschaft immer stärker geworden. So schrieb z. B. Gustav *Stählin* im Jahre 1950 einen Aufsatz über «Die Endschau Jesu und die Mission»¹⁰. Und als vorliegende Untersuchung sozusagen abgeschlossen war, erschien das neueste Werk von Joachim *Jeremias* über «Jesu Verheissung für die Völker»¹¹. Seine Arbeit schliesst sich vor allem an Anregungen und Ausführungen von Bengt *Sundkler*¹² und Helene *Stoevesandt*¹³ an.

⁴ So z. B. *Schweitzer*, Die Mystik des Apostels Paulus, Tübingen 1930, 176–178.

⁵ Wollte Jesus die Heidenmission? Gütersloh 1903.

⁶ Heidenmission, 1908 (katholisch).

⁷ Heidenmission, 1909.

⁸ Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de S. Paul, RHPR 16, 1936, 210–245.

⁹ Eschatologie und Mission im Neuen Testament, EMM 1941, 98–108.

¹⁰ EMZ 1950, 97–105, 134–147.

¹¹ Stuttgart 1956.

¹² Jésus et les païens.

¹³ Jesus und die Heidenmission (Diss. Göttingen 1943. in Maschinenschrift abgefasst, mir leider unzugänglich geblieben).

Es war eine erfreuliche Tatsache, feststellen zu dürfen, dass *Jeremias* und ich auf völlig verschiedenen Wegen oft zu ähnlichen Ergebnissen gekommen sind. Dass ich mich aber in manchen Einzelanalysen von ihm zu distanzieren gezwungen sehe, werden die nachfolgenden Seiten wohl zeigen.

Wir haben in der vorliegenden Arbeit versucht, das Problem der Mission in der Urchristenheit an der entscheidenden Stelle, nämlich in den synoptischen Evangelien, anzufassen. Gelegentliche Hinweise auf das Johannesevangelium werden zeigen, dass auch im vierten Evangelium im Grunde die gleiche Sicht vorliegt wie bei den Synoptikern.

Unsere Arbeitsweise ist die der Formgeschichte. Wir sind uns aber der Mängel dieser Methode wohl bewusst. In vielen Fällen gibt nämlich der Geschmack des jeweiligen Forschers den Ausschlag bei der Beurteilung der Echtheit eines Jesuswortes. Dies führt oft nicht zur Erhellung der Probleme, sondern bloss zu einer Zerstückelung des ganzen synoptischen Traditionsgutes, indem der historische Jesus vollkommen hinter der «Gemeindetheologie» verschwindet¹⁴.

In der neueren Zeit ist dann neben die Formgeschichte auch die «Redaktionsgeschichte» des Evangeliums in den Vordergrund getreten¹⁵. Entgegen der Formgeschichte werden in der Redaktionsgeschichte die Evangelisten nicht als «Tradenten», «Sammler», und «Redaktoren» verstanden, sondern als individualistische Theologen. Man will also jedes Evangelium lesen als Ausdruck der Theologie des betreffenden Evangelisten¹⁶.

Zweifellos bringt die Redaktionsgeschichte eine notwendige Ergänzung zur Formgeschichte; sie ist aber auch nicht ohne Gefahren. Es ist nämlich kaum vorstellbar, dass die Evangelisten bei jedem Tra-

¹⁴ Man denke beispielsweise an die Arbeiten von *Bultmann* und *Grässer* (Parusieverzögerung)! Für eine Kritik der Formgeschichte, s. jetzt auch *T. W. Manson*, *The Life of Jesus: Some Tendencies in Present-Day Research*, in: *The Background of the NT and its Eschatology*, *Studies in Honour of C. H. Dodd*, Cambridge 1956, 211—221. Eine Besprechung von *Grässers* Buch bietet *O. Cullmann*, *Parusieverzögerung und Urchristentum*. Der gegenwärtige Stand der Diskussion, *ThLZ* 1958, Sp. 1—12. S. auch *H.-W. Bartsch*, *Zum Problem der Parusieverzögerung bei den Synoptikern*, *ET h* 19, 1959, 116—131, der die Bücher von *Grässer* und *Conzelmann* (s. unten, Anm. 15) einer scharfen Kritik unterzieht.

¹⁵ Zu erwähnen wären vor allem die Arbeiten von *H. Conzelmann* zu *Lk.* (*Die Mitte der Zeit*, 1954), *W. Marxsen* zu *Mk.* (*Der Evangelist Markus*, 1956) und *G. Bornkamm* zu *Matth.* (*Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium*, *Dodd-Festschrift* 1956, 222—260).

¹⁶ Siehe besonders *Marxsen*, *Markus*, 7—16.

ditionsstück theologisch so genau reflektiert haben, wie besonders *Conzelmann* und *Marxsen* sich die Sache vorstellen. Die Individualität der Evangelisten wird bei beiden Forschern wohl überbetont.

Wir haben folglich versucht, einen Mittelweg zwischen Formgeschichte und Redaktionsgeschichte einzuschlagen. Es ist uns dabei ständig aufgefallen, dass die drei Synoptiker in ihrer Überlieferung der Worte Jesu über eine Mission unter den Heiden im Grunde doch recht wenig voneinander abweichen. Obwohl Lukas z. B. keine «Nordreise» Jesu berichtet und als Einziger von den Begegnungen Jesu mit Samaritern erzählt, ist seine Schau wesentlich die gleiche wie die der beiden judenchristlichen Evangelisten.

Ob dieses gleichsam «vorweggenommene» Resultat unserer Untersuchung richtig ist, wird die Einzelexegese der betreffenden Jesusworte zeigen müssen. Dem neutestamentlichen Teil schicken wir einen kurzen Überblick über das Verhältnis von Mission und Enderwartung im Alten Testament und im Judentum voraus. Die ganze Arbeit will nicht nur ein Beitrag zur Diskussion um die synoptische Theologie sein, sondern auch der Missionswissenschaft zu Diensten stehen.

1. Teil

VORAUSSETZUNGEN

Kapitel 1

Mission und Eschatologie im Alten Testament

Das alte Testament ist – besonders in seinem prophetischen Teil – eschatologisch ausgerichtet. Zu dieser Erkenntnis stösst die heutige Forschung immer mehr durch. Man darf allerdings nicht – wie es bis vor einem halben Jahrhundert üblich war¹ – unter Eschatologie nur die Lehre von den letzten Dingen (ʿahārīt; τὰ ἔσχατα; de novissimis) in der allerletzten Zeit verstehen. Von diesem «letzten Ende» ist im AT in der Tat sehr selten die Rede (z. B. Jes. 51, 6). Ausdrücke wie «an jenem Tag», und «am Ende der Tage» bzw. «in den letzten Tagen» weisen primär einfach in die Zukunft, ohne dass darunter nur an die Endgeschichte gedacht sein sollte. Wir übersetzen den Terminus beʿahārīt hajjāmīm also zunächst mit «in der kommenden Zeit», «in der späteren Zeit», «in der Zukunft», und erst in besonderen Fällen mit «in den letzten Tagen», «in der Endzeit»². Diese «kommende Zeit» ist nicht quantitativ eine *späte*, sondern qualitativ eine *andere*, veränderte Zeit³. Im AT geht es nicht um Zeit im allgemeinen, sondern um *Gottes* Zeit; alle Zeit ist *Gnadenfrist*. Die kommende Zeit meint somit die Verwirklichung einer Hoffnung, die von *Gott* her zu uns kommt (Zukunft!), ist also nicht bloss ein Futurum, das aus dem jetzt Vorhandenen hervorwächst⁴. Diese «Zukunft» wird weiter

¹ Vgl. K. Marti, Die Ereignisse der letzten Zeit nach dem AT, in: Orientalische Studien I, Theodor Nöldeke zum 70. Geburtstag, Giessen 1906, 688f.; H. Gressmann, Der Ursprung der israelitisch-jüdischen Eschatologie, FRLANT 6, Göttingen 1905, 1f.

² Vgl. Gesenius-Buhl, Hebr. u. aram. Handwörterbuch, s. v.; Köhler-Baumgartner, Lexicon in Veteris Testamenti Libros, 1953, s. v.; Th. C. Vriezen, Prophecy and Eschatology, Supplements to Vetus Testamentum, Vol. 1, 1953, 202f., 223–229; P. A. Verhoef, Die Vraagstuk van die onvervulde Voorsegginge in verband met Jes. 1–39 (Diss. V. U., Amsterdam), Amst. 1950, 272f.

³ Dazu weiter Joh. Lindblom, Gibt es eine Eschatologie bei den alttestamentlichen Propheten? Studia Theologica VI, 1953, 79–114; Vriezen, a. Anm. 2 a. O., 199–229; siehe auch C. Steuernagel, Die Strukturlinien der Entwicklung der jüdischen Eschatologie, in: Festschrift für A. Bertholet, Tüb. 1950, 479–487.

⁴ Vgl. W. Vischer, Das AT und die Geschichte, ZZ 1932, 29; E. C. Rust, Time

qualifiziert durch die Tatsache, dass sie eine Beziehung hat zum kommenden *Gericht* und zur kommenden *Gnade*.

Die Propheten warnen oft vor diesem «Gericht»⁵, ohne dass immer deutlich wird, was sie im Einzelnen darunter verstehen; sicher haben sie auch nicht alle das Gleiche gemeint. Es dürfte jedoch feststehen, dass dieses Gericht für alle Propheten immer eminent *nahe* bevorsteht – ja, schon die *Gegenwart* ist Gerichtszeit, indem die Zukunft auf sie zu kommt. Jenseits des Gerichtes liegt das Heil; wenn aber das Gericht so nahe ist, braucht man auch das Heil nicht in eine ferne Zukunft zu projizieren. Die Heilseschatologie gehört also mit der Gerichtsverkündigung zusammen. Das Gericht ist kein blind hereinbrechendes Geschick, sondern das notwendige, sinnvolle Durchschreiten von Heilsgeschichte (mit Israel) zur Heilsgeschichte (mit den Völkern, inklusive Israel). Das Gericht wird sozusagen selber zu einem Stück Heilsgeschichte; man kann darum Gericht und Heil zeitlich nicht voneinander trennen, denn die Nähe des Einen bedeutet, dass auch das Andere unmittelbar bevorsteht⁶. Wenn aber Gericht und Heil so eng aufeinander bezogen sind, ist es kaum richtig, zu sagen, dass nach dem AT die «Völker» gerichtet werden. Die Vernichtung droht ihnen nicht als Fremdvölkern, sondern als Götzenanbetern (vgl. Jes. 45, 16; Jes. 47). Man spreche darum besser von einem *Götzengericht* und nicht von einem *Völkergericht*⁷.

Was von den Völkern gilt, gilt ebensogut von Israel – auch Israel ist ja immer wieder ein Götzenanbeter. Diesen Abfall zu den «Nichtigkeiten» geisseln die Propheten unablässlich mit ihren Gerichtsdrohungen. Es geschieht aber nie ohne die Verheissung, dass aus Israel ein «Rest» freikommen werde. Die Verheissung dieses Restes wird für Israel zu einer Heilsbotschaft mitten in der gegenwärtigen Unheilsverkündigung. Wie beim Fällen der Terebinthe und der Eiche wird nur ein Stumpf übrigbleiben (Jes. 6, 13), und aus diesem Stumpf

and Eternity in Biblical Thought, Theology Today 1953, 345; Brunner, Das Ewige, 26; W. Eichrodt, Heilserfahrung und Zeitverständnis im AT, ThZ 1956, 103–125.

⁵ Dazu W. Cossmann, Die Entwicklung des Gerichtsgedankens bei den alttestamentlichen Propheten, BZAW 29, 1915.

⁶ Wir merken hier etwas von der unlöslichen Einheit, welche die Bibel sieht zwischen *Gericht* und *Gnade*, den beiden einander scheinbar ausschliessenden Gegensätzen. Vgl. O. Michel, Gottesherrschaft und Völkerwelt, EMZ 1941, 227, 231; Cossmann, a. Anm. 5 a. O., 106; Gressmann, a. Anm. 1 a. O., 179ff., 243f.; W. Staerk, Ursprung und Grenzen der Missionskraft der alttestamentlichen Religion, ThBl IV, 1925, Sp. 29–31.

⁷ Vgl. M. A. Schmidt, Prophet und Tempel, 175, 266 (Anm. 495).

und seinen Wurzeln wird der Friedensfürst hervorkommen (Jes. 11, 1). Der Rest wird nicht mehr sein als eine Nachlese, wie wenn man Oliven abklopft: zwei, drei Beeren zu oberst im Wipfel, vier, fünf an den Zweigen des Fruchtbaums (Jes. 17, 6). Der Umfang dieses Restes wird ganz nach Gottes Gnadenwahl bestimmt, aber es wird jedenfalls eine Katastrophe des Volkstums vorausgesetzt⁸. Immer deutlicher tritt hier die völlige Infragestellung der Volksexistenz ins Blickfeld der führenden Gottesmänner. Wie aus Israel ein «Rest» freikommt, wird es auch «Entronnene» aus den Völkern geben. Diese beiden Begriffe entsprechen sich⁹. Damit wird Israel mit allen Völkern auf die gleiche Linie gestellt. Hat es sich ja keineswegs besser als die übrigen Völker erwiesen (Jer. 9, 26; 18, 13; 25, 29)!

Die Wurzel der prophetischen Eschatologie ist der für Israel eigentümliche Gottesglaube, bzw. der Glaube an die Erwählung und die daraus erwachsende Verantwortung dieses Volkes¹⁰. Im Zentrum des ganzen AT steht diese Tatsache der Erwählung Israels¹¹ und seiner Verantwortung Jahwe und den Völkern gegenüber. Jede Betrachtung des AT hat von dieser Mitte auszugehen. Der Kern der alttestamentlichen Botschaft liegt nämlich darin, dass ihr Geschichtsrealismus (Gottes Erwählung von und Geschichte mit *Israel*) in eine schwere Spannung zu ihrem Ziel (Gottes Erwählung von und Geschichte mit den *Völkern*) tritt. Wo ein Element dieser Spannung vernachlässigt oder verneint wird, verschwindet die ganze Dialektik der alttestamentlichen Botschaft und mit ihr die Botschaft selbst.

Was bedeutet nun aber die oben erwähnte «Verantwortung Israels Jahwe und den Völkern gegenüber»? Man hüte sich vor der Auffassung, hier schon einen ausdrücklichen «Missionsgedanken» zu sehen¹²! Von einer «Mission» im eigentlichen Sinne ist im AT noch nicht die Rede. Nur einmal erzählt das AT von einem Jahweprophe-

⁸ Gelegentlich dürfte es fraglich sein – z. B. Amos 3, 12 – ob wirklich ein Restgedanke vorliegt. Vgl. W. Baumgartner, Kennen Amos und Hosea eine Heilseschatologie? Diss. Zürich 1913, 17; siehe auch Gressmann, a. Anm. 1 a. O., 229ff.

⁹ Vgl. H. W. Wolff, Israel und die Völker bei Deuteriojesaja, EMZ 1951, 13.

¹⁰ Vgl. Lindblom, a. Anm. 3. a. O., 114.

¹¹ Dazu K. Gallig, Die Erwählungstraditionen Israels, BZAW 48, 1928; Th. C. Vriezen, Die Erwählung Israels nach dem AT, AThANT 24, Zürich 1953; W. Staerk, Zum alttestamentlichen Erwählungsglauben, ZAW 1937, 1–36; F. M. Th de Liagre-Böhl, Missions- und Erwählungsgedanke in Alt-Israel, in: Festschrift für A. Bertholet, Tüb. 1950, 77–96.

¹² Siehe zu diesem ganzen Problem meinen Aufsatz über den alttestamentlichen Missionsgedanken, EMM 1956, 174–188.

ten, Jona, der aus Israel zu den Heiden gesandt worden ist – und zwar gegen seinen Willen! Im Alten Bund steht für den Fremden nur *eine* Möglichkeit des Anschlusses an die Jahwereligion offen: die Proselytenschaft, d. h. die völlige Preisgabe der eigenen Volkzugehörigkeit und die vollständige Einverleibung in das heilige Volk Israel¹³. So geht der Weg des Fremdlings zu Jahwe nur über Israel.

Israels Erwählung und Volksexistenz ist aber nicht Selbstzweck, sondern nur Mittel zu einem höheren Zweck. Es muss seine Volksexistenz als religiöse Aufgabe erfassen¹⁴. Israels Erwählung zielt auf das Heil aller Völker; sie ist nur Prolepsis, Vorausnahme. Durch den erwählten *Teil* zielt Gottes Heilshandeln auf das *Ganze*¹⁵. Israel ist nicht selbst Missionar, wohl aber hat seine Erwählung einen missionarischen Sinn: in ihm greift Gott alle Völker und Sippen der Erde an. Die Völker sind von Jahwe in seinen Plan mit Israel hineinbezogen. Sein Heilshandeln an Israel ist ein Zeichen, ein Signal für die Völker. Als Bote und Zeuge muss Israel *zuerst* die Heilsbotschaft Gottes erkennen und erfahren, die dann durch Israel die Völker erkennen und erfahren sollen¹⁶; ja, es muss das Licht der Völker sein.

Israel hat also eine Sonderstellung in der Völkerwelt, die Sonderstellung des Erwählten Gottes. Israel war ein «Heide», den Gott zum Heil erkoren hat¹⁷; seine Sonderstellung als «Nicht-Heide» behält es aber nur, insofern es sich den Heiden gegenüber verpflichtet und verantwortlich weiss. Diese Verantwortung äussert sich in der *Zeugenschaft* Israels den Völkern gegenüber – so besonders bei Deuterocesaja. Diese Zeugenschaft bedeutet jedoch nicht ein aktives Missionieren. Israel ist Zeuge Jahwes auf eine dreifache Weise: 1. durch sein Schicksal und Dasein unter den Völkern; 2. insofern es im Besitz des einst geschenkten prophetischen Wortes ist; 3. insofern es

¹³ Dazu besonders A. Bertholet, Stellung, 1–178.

¹⁴ Dazu weiter E. Sellin, Der Missionsgedanke im AT, NAMZ 1925, 42; J. Reinhard, Der Heilsuniversalismus der Bibel, NAMZ 1926, 74f.; N. W. Porteous in: Theol. Aufsätze, K. Barth z. 50. Geburtstag, München 1936, 162f.; J. Koper, Het Oude Testament en de Zending, De Heerbaan 1953, 97f.; H. H. Rowley, The Missionary message of the Old Testament, London 1944, 39.

¹⁵ Vgl. H. Dürr, Kirche, Mission und Reich Gottes, EMM 1953, 141.

¹⁶ Vgl. M. Schmidt, Prophet und Tempel, 175. Vor allem bei Deuterocesaja wird das deutlich: erst muss Israel selber die Botschaft empfangen: 40, 9–11; 52, 6. 7–9; dann muss es zum Zeugen für die Völker werden: 43, 10. 12b. 21; 44, 8; 55, 4f.

¹⁷ Vgl. K. Hartenstein, Die Mission als theologisches Problem, Berlin 1933, 45–54; J. Blauw, Goden en Mensen, 69f.; J. Koper, a. Anm. 14 a. O., 98.

Gottes Lob singt und seine Königsherrschaft anerkennt¹⁸. Israel geht nicht hinaus zu den Völkern, sondern übt seine Zeugenschaft im eigenen Lande. Es versteht seine «Missions»aufgabe somit *zentripetal* und nicht *zentrifugal*¹⁹. Dies gilt auch, und zwar im ganz besonderen Sinne, von dem deuterocesajanischen Gottesknecht. Wen wir hinter der Gottesknechtsvorstellung (nicht als ihre Deutung, sondern als ihr zeitgeschichtliches Vorbild) sehen müssen, ist für unsere Erörterung von untergeordnetem Interesse²⁰. Jedenfalls ist unter ihm noch keineswegs – wie man vor allem früher oft der Meinung war²¹ – ein «Missionar» zu verstehen. Er geht nämlich nicht hinaus zu den Völkern²², ist aber für sie nicht ohne Bedeutung: seine Mission an sie ist nämlich nicht Verkündigung, sondern die Wirklichkeit des Handelns Gottes an ihm. Er verkündigt nicht, sondern *wird* verkündigt, und zwar an *Israel*. Die Heiden werden höchstens eingeladen, näher zu kommen, d. h. in die Richtung auf Israel zu, damit sie erfahren, was Gott an Israel getan hat und noch tun will (vgl. 49, 1). Für die Heiden ist die «Verkündigung» (noch) nicht das gesprochene Wort, sondern das Geschehen an Israel. Dazu kommt jetzt aber ein neues Element: *das Geschehen mit dem 'ebed*, das für Israel und die ganze Welt Be-

¹⁸ Vgl. H. W. Wolff, EMZ 1951, 6–8; H.-J. Kraus, Die Königsherrschaft Gottes im AT, BHTh 13, 1951; W. Vischer, Die Immanuel-Botschaft im Rahmen des königlichen Zionsfestes, ThSt 45, 1955. Für den Ausdruck «Zeuge» ('ēd) im AT, siehe auch H. Strathmann, ThWNT IV, 486–488.

¹⁹ Vgl. Sundkler, Jésus et les païens, 24–30.

²⁰ Vielleicht Jojachin? M. Schmidt, Prophet und Tempel, 229, kommt in seiner Darstellung auf diese von E. Sellin 1908 (Das Rätsel des deuterocesajanischen Buches; vgl. ders., Die israelitisch-jüdische Heilandserwartung, Bibl. Zeit- und Streitfragen V: 2/3, 1909, 51ff.) verfochtene und später von ihm selbst aufgegebenen These zurück, und hält sie für die wahrscheinlichste Lösung des Problems. Sellin hat bekanntlich im Laufe seines Lebens viermal eine wechselnde Deutung vorgebracht: Serubbabel (1898), Jojachin (1908), Mose (1922), und Deuterocesaja selber (1930). Vgl. auch seinen Aufsatz: Die Lösung des deuterocesajanischen Gottesknechtsrätsels, ZAW NF 14, 1937, 177–217, wo er aufs neue die Deutung auf Deuterocesaja verfißt.

²¹ Vgl. C. von Orelli, Die alttestamentliche Weissagung von der Vollendung des Gottesreiches, Wien 1882, 466f.; E. Riehm, Der Missionsgedanke im AT, AMZ 1880, 462f.; Max Löhr, Der Missionsgedanke im AT, Freiburg/Leipzig 1896, 20f., 37; K. Marti, a. Anm. 1 a. O., 690 f.; W. Staerk, ThBl IV, 1925, Sp. 27; Th. C. Vriezen, Hoofdlijnen der Theologie van het Oude Testament, Wageningen 1949, 289, 293; M. Haller, Das Judentum, Gött. 1914, 52f.; B. Duhamel, Das Buch Jesaja, Gött. 1914, (3. Aufl.), 284–286.

²² Das Verbum jōsī' (Jes. 42, 1) ist nicht mit «hinaustragen», sondern mit «aufgehen lassen» zu übersetzen; siehe Köhler-Baumgartner, Lexicon in Veteris Testamenti Libros, s. v. (gegen Aalen, Licht und Finsternis, 91).

deutung erhält, für sie Kerygma wird, nein, schon im Geschehen Kerygma ist. Nicht als der Aktive, sondern als der Leidende, Unterworfene, Unscheinbare lässt er das Recht aufleuchten (42, 1), ist er zum Bundesmittler und Licht der Völker gemacht (42, 6), und trägt er die Sünden Vieler (53, 12). «Der Gottesknecht wird immer mehr aller missionarischen Wirksamkeit beraubt, und Kap. 53 verstummt er»²³. Dadurch wird hier, wie im ganzen übrigen AT, betont, dass Israels Verantwortung gegenüber den Völkern nicht darin liegt, dass es als Herold zu den Völkern hinauszieht²⁴.

Israels Aufgabe liegt vielmehr darin, Jahwe treu zu bleiben. Insofern es ihm treu ist, ist es aber auch den Völkern treu; denn wenn Israel Jahwe in allem gehorsam ist, *braucht* es nicht einmal in die Völkerwelt hinauszugehen, um die Jahwebotschaft zu verkündigen, sondern *werden* die Heiden zu Israel kommen, angezogen von dem dort ausgehenden Lichte. Israel muss nur einfach wirklich *Israel* sein, nur das sein, wozu Gott es berufen hat. Israel selber, in seiner Geschichte und seinem Geschick, *ist* eine Verkündigung.

Zugleich aber muss gesagt werden: Wenn wir von diesem Kommen der Heiden zu Israel reden, haben wir es nicht mit einer Wirklichkeit der *Gegenwart* zu tun. Die missionarische Verkündigung des Gottesknechtes (an Israel!) ist – wie die Verkündigung aller Propheten – Wegbereitung des eschatologischen Heils. Die alttestamentliche «Mission» ist also «anhebende letzte Zeit in der Wegbereitung für die alleinige Anbetung Jahwes in der Welt»²⁵. Die Gegenwart weiss in bezug auf die Ausbreitung der Jahwebotschaft nur von einer spärlichen Proselytenmacherei: Israel soll die Fremden lieben, denn es war ja selber ein Fremdling im Lande Aegypten (Deut. 10, 19), ja, die Kinder Israels sind immer noch Fremde und Beisassen bei Gott (Lev. 25, 23; Ps. 39, 13)²⁶. Der *gêr* wird ohne Vorbehalt dem israelitischen Volk einverleibt, insofern er sich den Gesetzen und Bräuchen

²³ M. Schmidt, Prophet und Tempel, 227, 268.

²⁴ Siehe dazu noch J. Begrich, Deuterojesaja-Studien, Stuttgart 1938, 110; H. W. Wolff, EMZ 1951, 1–13; A. A. van Ruler, Die christliche Kirche und das AT, Beitr. z. ev. Theol. Bd. 23, München 1955, 49 f. Anders urteilt Aalen, Licht und Finsternis, 89–95.

²⁵ J. Hempel, Die Wurzeln des Missionswillens im Glauben des AT, ZAW NF 25, 1954, 263, vgl. 270 f.; vgl. G. Rosen, Juden und Phönizier, 27–35.

²⁶ Dazu K. L. Schmidt, Israels Stellung zu den Fremdlingen und Beisassen und Israels Wissen um seine Fremdling- und Beisassenschaft, Judaica 1945, 269–296; siehe auch Bertholet, Stellung 102 f., 260; Dahl, Volk Gottes, 15, 19; J. Blauw, Goden en Mensen, 27–29; G. Rosen, Juden und Phönizier 39–48.

dieses Volkes unterstellt (Num. 9, 14; 15, 14; Jos. 20, 9; Ruth 1, 16). Für die Zukunft sehen die Propheten jedoch etwas viel Grösseres und Umfassenderes vor als eine solch vereinzelte Proselytenmacherei: Dort wird es um *Völker* gehen.

Wir haben eingangs darauf hingewiesen, dass die alttestamentliche Eschatologie nicht eine «Lehre von den letzten Dingen» oder «eine verhängnisvolle Flucht aus der trüben Gegenwart»²⁷ ist²⁸. Die Zukunft, das Zu-uns-Kommen Gottes, hebt für die alttestamentlichen Verfasser bereits in der Gegenwart an. Darum ist auch die Erwartung von dem Hinzukommen der Völker nicht bloss eine sehnsuchtsvolle Vorahnung dessen, was einmal in der fernen Zukunft sich ereignen könnte, sondern sie ist geboren aus der Gewissheit, dass die grosse Wende der «Aeonen» jeden Augenblick möglich ist, dass sie ständig bevorsteht.

Wie drückt sich nun diese Hoffnung auf die weltweite Verbreitung der Jahwebotschaft aus? Ein beliebtes und vielgebrauchtes Bild ist das der *Völkerwallfahrt* nach Jerusalem. Jes. 2, 2–4 (vgl. Micha 4, 1–4) ist hier der klassische Beleg²⁹. In dieser grossartigen prophetischen Schau findet eine einzigartige Vermählung zwischen Israels Erwählungsglauben, seiner Verantwortung den Völkern gegenüber und seiner Zukunftserwartung statt. Jerusalem wurde immer angesehen als Reintegrationszentrum *Israels*; jetzt erscheint es als Reintegrationszentrum der ganzen Welt³⁰. Je mehr das Völklein Israel hinschwindet mitten in der Völkergeschichte, desto mehr wachsen ihm die Flügel seiner eschatologischen Hoffnung, bis sie die ganze Welt umspannt, ohne jedoch die Völker Israel politisch einzuverleiben³¹.

²⁷ So z. B. G. Wolf, Die dogmatischen Konsequenzen der ausgebliebenen Parusie, SThU 1947, 64ff.

²⁸ Dies gilt freilich auch nicht von der neutestamentlichen Eschatologie!

²⁹ Für den jesajanischen Ursprung dieses Abschnittes entscheiden sich, trotz aller Schwierigkeiten, u. A.: B. Duhm, Jesaja z. St.; Bertholet, Stellung, 97–99, 113f.; M. Schmidt, Prophet und Tempel, 53, vgl. 235 (Anm. 51) und 240 (Anm. 96); G. von Rad, Die Stadt auf dem Berge, ETh 1948/49, 440; W. Eichrodt, Die Hoffnung des ewigen Friedens im alten Israel, BFchrTh 25: 3, Güt. 1920, 36f.; P. A. Verhoef, a. Anm. 2 a. O., 270–276. Anders J. Lindblom, a. Anm. 3 a. O., 99f., der diese Weissagung nachexilischen Ursprungs sein lässt; er meint überhaupt (100, 113), dass die universale Heilseschatologie erst eine Schöpfung Deuterojesajas sei. Auch C. H. Cornill, Einleitung in die kanonischen Bücher des AT, Tüb. 1913 (7. Aufl.), 155f., entscheidet sich gegen die jesajanische Verfasserschaft.

³⁰ Vgl. J. Blauw, Goden en Mensen, 45; M. Schlunk, Gott und die Völker, Berl. 1930, 16.

³¹ Dazu Eichrodt, Gottes Volk und die Völker, EMM 1942, 140.

So sieht der Prophet den Pilgerzug vieler Völker nach dem Zion, dem festgegründeten Gottesberg an der Spitze aller Berge, sämtliche Hügel überragend. Der Zion ist also, nach dem Sinai, der Ort geworden, da Jahwe in seiner unbedingten Einzigkeit der Weltgeschichte gegenübertritt, und wo sich sein Offenbarungswille durchsetzt³². Die Nationen werden sich aufmachen, dort auf dem heiligen Berge und im Hause des Gottes Jakobs Weisung (tora) von dem Herrn zu empfangen (V. 2 f.). Abermals wird also betont, dass von einem Hinausgehen Israels zu den Heiden keine Rede sei. Auch hier ist *Gott* das Subjekt der Mission, der «Missionar». Und doch geht es deutlich um Israels Verantwortung den Heiden gegenüber, denn Israel ist Vermittler der Jahwebotschaft an die Völker, schon weil und indem es das Volk Jahwes ist. Weil Jahwe sich diesem Volk geoffenbart hat, und indem er mit ihm eine Geschichte hat, ist Israel zu einem «zentripetalen Missionssubjekt» geworden: «Lasset uns hinaufziehen zu dem Hause des Gottes *Jakobs*», sagen die Völker (V. 3). Das Bekenntnis zu Jahwe wird notwendig Bekenntnis zum Gottesvolk, aber allerdings zum *recht verstandenen* Gottesvolk. Israels Glaube und Erwählung gehören nicht ihm allein – im Gegenteil, sie haben die richtige Stellung im Leben dieses Volkes erst, wenn sie zum rettenden Glauben und zur rettenden Erwählung für die ganze Ökumene geworden sind. Als Zentrum dieser Ökumene steht die Stadt Jerusalem da. Der Gott der ganzen Erde hat sozusagen eine konkrete, anweisbare Adresse: er ist nur in Israel, in Jerusalem, im Tempel³³. Wer ihn finden will, findet ihn dort und sonst nirgends. Jerusalem wirkt wie ein Magnet, der die Enden der Erde zu sich zieht. Das Volk Israel wohnt auf dem «Nabel der Erde» (Ezech. 38, 12), und seine Stadt ist die grosse Mutterstadt aller Völker (Ps. 87)³⁴, die kosmische Freistadt (Joel 3, 5). Dies alles geschieht im Vordergrund des grossen Wunders, dass Gott den Ort nicht wechselt, sondern seine alte, verunreinigte Stätte wieder zu Ehren bringt und seinem treulosen Volk die Treue hält (Zeph. 3, 14ff.)³⁵.

Noch einmal kommt der Gedanke der Völkerwallfahrt im Jesajabuch vor, nämlich 25, 6–9³⁶ (vgl. auch 30, 29). Der Ausdruck «auf

³² Vgl. M. Schmidt, Prophet und Tempel, 53 f.

³³ Vgl. Blauw, Goden en Mensen, 45.

³⁴ Vgl. Dahl, Volk Gottes, 25; Bo Reicke, Den primära israelsmissionen och hednamissionen enligt Synoptikerna, SvTeolKv 26, 1950, 82.

³⁵ Dazu M. Schmidt, Prophet und Tempel, 67 f.

³⁶ Diese Verse, die einen Teil der grösseren «Apokalypse» (c. 24–27) ausma-

diesem Berge» (V. 6) verweist zweifellos wieder auf den Zion als Gottesberg, obwohl er in den vorangehenden Versen nicht erwähnt wird³⁷. Hier wird Jahwe allen Völkern ein Mahl von fetten Speisen rüsten. Das Bild liegt ganz in der Linie von Mt. 8, 11 und Lk. 14, 15–24, wo die vollkommene Gottesgemeinschaft auch unter dem Bild eines eschatologischen Freudenmahles geschildert wird³⁸. Gottes Gnade strahlt auf über alle Völker – aber freilich nur insofern sie sich auf dem Zion versammeln.

Auch *Jeremia* sieht alle Völker nach Jerusalem zusammenströmen, das man in jener Zeit «Thron des Herrn» nennen wird (Jer. 3, 17), denn in Gottes Namen werden die Völker sich segnen und seiner sich rühmen (4, 2). Von den Enden der Erde werden die Heiden nach Jerusalem kommen und sprechen: «Nur Lüge haben unsere Väter ererbt . . .» (16, 19).

Unser Gedanke findet sich auch beim sogenannten *Tritojesaja*. Jahwe wird die Fremdlinge, die sich ihm anschliessen, zu seinem heiligen Berge (Zion) führen und sie in seinem Bethaus erfreuen; «denn mein Haus soll ein Bethaus heissen für alle Völker» (Jes. 56, 6f.; vgl. Mk. 11, 17). Das Bethaus ist offensichtlich der Tempel in Jerusalem, «der Ort, wo Gebete erhört werden» (*Duhm*). Auf ähnliche Weise verheisst 1. Kön. 8, 41–43 dem nōkrī die Erhörung des Gebetes im Tempel. Ist dort aber die Rede von *Einzelnen*, die sich nur vorübergehend, etwa als Händler, in Israel aufhalten³⁹, so ist

chen, gelten heute kaum mehr als jesajanisch. Für die Echtheit entscheidet sich noch P. Verhoef, a. Anm. 2 a. O., 313–325. Gegen die jesajanische Verfasserschaft äussern sich *Duhm*, *Jesaja*, (3. Aufl.) 1914, XIII f. u. 147 f. (nach ihm ca. 128 v. Chr. geschrieben); *Bertholet*, Stellung, 239 (in der nachmakkabäischen Zeit des Joh. Hyrcans); W. Rudolph, *Jesaja 24–27*, BWANT IV, 10, Stuttgart 1933, 61–64 (zwischen 330–300 v. Chr.); E. S. Mulder, Die Teologie van die Jesaja-Apokalypse (Diss. Groningen), Groningen 1954, 91–93 (ca. 270 v. Chr.). *Lindblom*, Die Jesaja-Apokalypse. Jes. 24–27, Lunds universitets arsskrift, N. F. Avd. 1: 34, 3, Lund 1938 (vgl. *ders.*, *Studia Theologica* 1953, 96), verfährt die Ansicht, dass für dieses Büchlein die Bezeichnung «Apokalypse» eigentlich nicht passt. Es sei ein eschatologisches Buch mit einer Art von liturgischer Komposition, aber keine Apokalypse, da hier für die Apokalyptik wesentliche Merkmale fehlten, vor allem die Signatur der Geheimlehre.

³⁷ Nach *Duhm* ist Jes. 25, 6ff. unmittelbar Jes. 24, 23 anzuschliessen, wo Zion und Jerusalem ausdrücklich genannt werden. Das bāhār hazzeh wird auf diese Weise verständlicher.

³⁸ Dazu noch C. A. Keller, Das Mahl auf dem Zion, Kirchenblatt f. d. ref. Schweiz 1956, 34–37.

³⁹ Vgl. K. L. Schmidt, *Judaica* 1945, 281.

hier eher die Rede von einer Vereinigung der *Völker* zur Anbetung in diesem Heiligtum, wo der Gott der ganzen Welt wohnt. Dem Herrn ist seine Herde noch zu klein, auch wenn jene in der Diaspora wohnenden Juden zurückkommen (Jes. 56, 8; vgl. 49, 6: «Zu wenig ist es, dass du mein Knecht sein solltest, nur um die Stämme Jakobs aufzurichten . . .; so will ich dich zum Lichte der Völker machen, dass mein Heil reiche bis an das Ende der Erde»). So sieht Jes. 60, 1–5 unter den wallfahrenden Völkern jetzt auch die Diasporajuden, die nach Jerusalem heimkehren (V. 4; 66, 20: die Bekehrten aus den Heiden führen die über die ganze Welt zerstreuten Israeliten auf Rossen, Wagen, usw. nach Jerusalem, «dem Herrn als Opfergabe»).

Bei Zephania (3, 8ff.) sammelt Gott die Völker zum Gericht (V. 8), und dann gibt er ihnen andere, reine Lippen (V. 9) während sie ihm von jenseits der Ströme Äthiopiens Speisopfer bringen (V. 10⁴⁰). Das Völkergericht hat hier also den unmittelbaren Heilszweck, nämlich die Sprache (= Lippen) der Völker zu reinigen, die bisher durch die Namen fremder Götter verunreinigt war. Die unmittelbare Anknüpfung dieser Reinigung an das weltvernichtende Gericht (V. 8) ist auffallend. Bemerkenswert ist ferner, dass Zeph. keinen grossen Unterschied zwischen Israel und der Völkerwelt macht: In c. 1, 2–18 geht das Gericht über die Völker dem über Israel parallel, in c. 3 die Reinigung der Völker derjenigen Israels⁴¹. Zusammen werden sie dem Herrn dann «Schulter an Schulter» dienen⁴².

Kräftig tritt der Gedanke einer spontanen Völkerwallfahrt nach Jerusalem auch noch Sach. 8, 20–23 hervor⁴³. Noch anschaulicher als Jes. 2, 2–4 schildert Sacharja hier die weltdurchwaltende Kraft und den universalen Sieg der Jahwereligion. Es ist alles lauter Bewegung auf einen ruhenden Mittelpunkt hin; nicht ein allgemeines Sehnen ergreift die Völker, sondern hinweg von allem, was sie für sich suchten und planten, werden sie in die Richtung Jerusalems gewiesen. Es sind keine Massenimpulse, sondern das persönliche Bekenntnis der Einzelnen (V. 21 b: «Auch ich will hinziehen!»). Unterstrichen wird hier die gewaltige Verantwor-

⁴⁰ Der letztgenannte Vers ist nach F. Horst in Robinson-Horst, Die zwölf kleinen Propheten, Handbuch z. AT, Tüb. 1938, 192, später eingeschoben.

⁴¹ Vgl. M. Schmidt, Prophet und Tempel, 243 (Anm. 125).

⁴² Vgl. Horst, a. Anm. 40 a. O., 190 f.

⁴³ Sach. 14, 16–19 wird es als Pflicht der Heiden bezeichnet, zum Laubhüttenfest in Jerusalem aufzuziehen; 8, 20–23 ist jedoch von diesem Kommen als eine *Verpflichtung* gar keine Spur.

tung der Diasporajuden. Ihre «Missionsaufgabe» liegt wiederum nicht darin, dass sie den Völkern, unter denen sie wohnen, die Jahwebotschaft *predigen* sollen, sondern darin, dass ihr Leben eine Verkündigung von den grossen Taten Jahwes an seinem Volk und an der ganzen Welt sein soll. Wenn sie ihrem Gott treu bleiben, wird es geschehen, dass zehn Männer aus Völkern aller Zungen einen Juden beim Rocksaum fassen und sagen werden: «Wir wollen mit euch gehen; denn wir haben gehört, dass Gott mit euch ist» (V. 23).

Neben die Stellen, die vom kommenden Heil nur unter dem Bilde einer Völkerwallfahrt reden, treten aber auch andere Aussagen des AT, die das Heil scheinbar unabhängig von einer solchen Bindung an Jerusalem sehen. So berichtet Jes. 19, 18–25, dass das Geschick Ägyptens und Assyriens sich «in jenen Tagen» ändern wird. Wie in Israel, wird auch dort ein Überrest zu finden sein, denn fünf ägyptische Städte werden ihre Zugehörigkeit zu Jahwe zum Ausdruck bringen (V. 18). Es wird sogar ein Altar des Herrn mitten im Lande Ägypten sein⁴⁴. Im Geist schaut der Verfasser einen *Dreibund* zwischen Israel, Ägypten und Assur, und von diesem geht ein Segen aus über die ganze Erde⁴⁵. Es waltet somit der Gedanke, dass die Schranken dahinfallen und die Völker als derselben Prärogative wie Israel teilhaftig erscheinen werden. Israels Vorzug ist scheinbar nur noch ein zeitlicher; weil es vor den Andern erwählt worden ist, heisst es Gottes «Erbbesitz» (V. 25). So ruft Jahwe auch bei Deuterojesaja alle Enden der Erde auf, sich zu ihm zu wenden und von ihm retten zu lassen (45, 22). Er wird den Fremdling, der zu ihm kommt, nicht ausschliessen, sondern ihn in sein Haus aufnehmen und ihm einen

⁴⁴ Die Datierung dieses Abschnittes bereitet viele Schwierigkeiten. *Duhm* z. St., versetzt ihn in die makkabäische Zeit; die fünf ägyptischen Städte, die die «Sprache Kanaans» reden (V. 18), seien fünf von Diasporajuden besiedelte Städte, und der Altar sei der des um 160 v. Chr. gebauten Oniastempels in Leontopolis. *Duhms* Datierung wird u. a. von *M. Löhr*, a. Anm. 21 a. O., 29, *Bertholet*, Stellung. 226, *K. Marti*, a. Anm. 1 a. O., 696 und *W. Cossmann*, BZAW 29, 1915, 138 f. angenommen. *Sellin* dagegen möchte, besonders seit dem Funde von Elephantine, lieber an die vorexilische Herkunft denken (NAMZ 1925, 36, 44). *Verhoef*, a. Anm. 2 a. O., 198–202, 209 f., entscheidet sich für die jesajanische Verfassung des Abschnittes – ähnlich *J. Reinhard*, NAMZ 1926, 72 f., der allerdings V. 18 für eine Glosse hält.

⁴⁵ V. 25 ist von LXX sehr bedenklich ins Partikularistische umgebogen worden und lautet dort: «Gesegnet ist mein Volk, das in Aegypten und in Assyrien ist, und (gesegnet ist) mein Erbbesitz Israel.» Auch aus dieser Tatsache folgert *Sellin*, NAMZ 1925, 44, ein bedeutend höheres Alter des hebräischen Textes (siehe vorige Anm.)

ewigen Namen geben; mit den Versprengten Israels werden sie *eine* Schar sein (Jes. 56, 3–8). Jahwe ist zugänglich sogar für die, die nicht nach ihm fragten; er lässt sich finden von denen, die ihn nicht suchten (Jes. 65, 1). An jenem Tage wird er seinen Geist ausgiessen über alles Fleisch — sogar über die sonst nicht Mitgerechneten, die Knechte und die Mägde⁴⁶ (Joel 3, 1f.)⁴⁷. Ähnlich verheisst Zeph. 2, 11, dass die heidnischen Götter bald dahinsiechen werden, und dass jeder Mensch an dem Ort, wo er zuhause ist, Jahwe anbetend Huldigung zollen wird⁴⁸. Es wird also scheinbar mit einem Verkehr zwischen Jahwe und den Seinen auch ausserhalb Zions und Palästinas gerechnet⁴⁹.

Solche Aussagen stehen jedoch im AT ziemlich vereinzelt da. Im grossen und ganzen weiss die prophetische Erwartung nur von einem Hinzukommen der Heiden nach Zion, und man glaubt darum, die Ausübung der Jahwereligion sei nur *dort* möglich. Dieses Hinführen der Heiden nach Jerusalem ist jedoch letztlich nur *Gottes* Tat, wie überhaupt die ganze alttestamentliche «Mission» nur als *sein* Werk verständlich ist.

⁴⁶ Wie bei Jes. 19, 25 (siehe vorige Anm.) hat LXX auch hier die Weitherzigkeit der Prophetie eingeschränkt, indem sie übersetzt: «über *meine* Knechte . . .».

⁴⁷ Vgl. J. Hempel, ZAW 1954, 271; siehe auch P. Volz, Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im AT und im anschliessenden Judentum, Tüb. 1910, 91ff., der jedoch keine Verbindung zwischen der Geistesausgiessung und der kommenden Heilszeit sieht. Ähnlich M. Haller, a. Anm. 21 a. O., 210. Th. Robinson in: Robinson-Horst, a. Anm. 40 a. O., 66, möchte unter dem Ausdruck «alles Fleisch» nur *Israel* verstehen.

⁴⁸ Vgl. W. Staerk, ThBl 1925, Sp. 28f.

⁴⁹ Als Ausnahme ist dies schon früher vorgekommen: David hat auf *philistischem* Boden einen Jahwepriester mit dem Ephod bei sich (1. Sam. 30, 6–8); Absalom tut dem Herrn in Gesur in *Syrien* ein Gelübde (2. Sam. 15, 8); Eliesers Gebet in *Mesopotamien* wird erhört (Gen. 24, 12. 48); Jahwe ist mit Joseph in *Aegypten* (Gen. 39, 2. 21). Vgl. Löhr, a. Anm. 21 a. O., 10f., 27.

Kapitel 2

Der Heide in der Sicht der spätjüdischen Eschatologie

Die Theologie des Spätjudentums ist für diese Untersuchung von untergeordneter Wichtigkeit, weil Jesus nicht an die spätjüdische Exegese, sondern an das AT selbst anknüpft¹. Wir dürfen jedoch das Spätjudentum nicht einfach übergehen, denn die Stellungnahme Jesu zum Heiden wird nur auf diesem Hintergrund verständlich.

Nun ist aber das, was wir oben die «Theologie des Spätjudentums» genannt haben, keineswegs eine einheitliche Grösse. Vielmehr zeichnet sie sich gerade durch ihre Uneinheitlichkeit und ihre zahllosen inneren Widersprüche aus. Bei alledem bleibt aber Eines durch alle Zeiten des Spätjudentums hindurch stehen, nämlich das Problem des Gegensatzes zwischen dem Universalanspruch und der nationalen Gebundenheit der jüdischen Religion dieser Epoche. Wir werden darum kaum fehlgehen, wenn wir das ganze Phänomen des Spätjudentums von hier aus zu verstehen versuchen².

I. Der geschichtliche Weg des Spätjudentums: Die oben erwähnte zwiespältige Haltung des Spätjudentums geht bis in die Zeit des Exils zurück, wo das kleine jüdische Volk der Gefahr einer gänzlichen Überfremdung ausgeliefert war³. Es ist darum vollends verständlich, dass Esra und Nehemia bei ihrer Rückkehr aus dem Exil sich kompromisslos von allen Heiden isolierten – ohne jedoch den Anspruch auf die Allgemeingültigkeit ihrer Religion aufzugeben⁴. Nachdem aber das Weiterbestehen der jerusalemischen Kultgemeinde einigermaßen garantiert war, machte dieser Rigorismus allmählich einer gewissen Aufgeschlossenheit und Heidenfreundlichkeit Platz. Das zeigt sich z. B. in der Person Jesus Sirachs (ca. 200 v. C.), bei dem der Gegensatz oft nicht mehr national (Juden-Heiden), sondern

¹ Vgl. *Jeremias*, *Verheissung*, 53.

² Siehe auch *Bousset-Gressmann*, 53.

³ Dazu *Axenfeld*, *Jüdische Propaganda*, 3–11.

⁴ Vgl. *H. Gressmann*, *Jüdische Mission in der Werdezeit des Christentums*, ZMR 39, 1924, 172 f.; *Bousset-Gressmann*, 56 ff.

ethisch (gut – gottlos) ist⁵. In der nachsiracidischen Zeit ist die Aufgeschlossenheit gegenüber den Heiden allerdings zu weit gegangen, indem sogar Hohepriester wie Jason und Menelaos bei der Lobhudelei der seleucidischen Herrscher den Ton angaben (vgl. 2. Mak. 4, 10ff.). Durch die kriecherische Haltung der Priester ermuntert, versuchte der Seleucidenkönig Antiochus Epiphanes den Hellenisierungsprozess mit allen Mitteln zu beschleunigen. Bei einer kleinen Gruppe innerhalb des Volkes, der Partei der Frommen, riefen seine Massnahmen jedoch eine kräftige Reaktion hervor. Die Frommen schlossen sich unter dem Priester Mattathias und seinen Söhnen zusammen, erhoben sich gegen die Abgeordneten des Königs, die den Abfall erzwingen sollten, und reinigten Jerusalem und das ganze Stammland von allen Heiden und heidnischen Einflüssen (vgl. 1. Makk. 13, 11. 48). Das Volk machte begeistert mit. Bald wurden auch ausserhalb der jüdischen Grenzen Gebiete erobert und deren Einwohner zwangsweise judaisiert⁶. Die Söhne des Mattathias sind dem Judentum aber bald untreu geworden. Zwar förderten sie noch die jüdische Religion, aber nur im Dienst der eigenen machtpolitischen Interessen. Die Partei der Frommen, die früher mit ihnen um die Befreiung von den Seleuciden gekämpft hatte, trennte sich jetzt von diesem entarteten Priestergeschlecht. Sie bezweckten das gleiche wie früher Esra und Nehemia, nämlich die völlige Isolation der Kultgemeinde von allen fremden Einflüssen und die gänzliche Hingabe an den Dienst Jahwes. Ist aber während der Triumphjahre der makabäischen Kriege aus der Kultgemeinde ein *Volk* geworden, so war es jetzt nicht so leicht, aus dem Volk wieder eine *Gemeinde* zu machen. Die einst so tolerante Kultgemeinde war nun – trotz aller Betonung des rein *Religiösen!* – erfüllt von einem *nationalen* Bewusstsein, das nur noch Augen für den Wert des eigenen Volksgenossen hatte. Als darum später, in der Zeit der Römerherrschaft, der Pharisäismus (die Partei der Frommen) sich noch weiter vom Nationalen löste und sich mit dem rein Religiösen beschäftigte, isolierte er sich weitgehend

⁵ Vgl. Bertholet, Stellung, 196–206. Anders urteilt jedoch Aalen, Licht und Finsternis, 207f., nach dem der Gegensatz «Gerechte-Sünder» nicht den Gegensatz «Israel-Heiden» ersetzt oder abschwächt. Der Gegensatz «Gerechte-Sünder» bezieht sich nach ihm auf Gruppen *innerhalb* Israels.

⁶ Zu dieser gewaltsamen Proselytenmacherei der Hasmonäer – das reine Widerspiel zu 1. Makk. 1, 34. 38, ohne dass man sich des Widerspruchs bewusst gewesen wäre! – vgl. Bertholet, Stellung, 208–243; Bousset-Gressmann, 65 f.; Gress-

vom Volke. Auch war eine Gruppe *innerhalb* des Pharisäismus mit der herrschenden Parteilinie nicht einverstanden. Diese Gruppe, die Zeloten, zog politische Konsequenzen aus dem Glauben und konnte nicht einsehen, warum man neben Gott noch den Römern untertan sein sollte⁷. Sie war es auch, welche die letzten Empörungen gegen die Römer veranlasste und dadurch das Ende der politischen Existenz Israels vorbereitete⁸.

Im Diasporajudentum⁹ dieser ganzen Epoche war es nicht wesentlich, sondern nur relativ anders gestellt. Hier waltet zwar eine Toleranz und Fremdenfreundlichkeit, welche die Pharisäer des Heimatlandes bisweilen tief beunruhigte¹⁰; letztlich ist aber auch die jüdische Diaspora immer ein Mittelding zwischen Nation und Religionsgemeinde geblieben¹¹.

II. Die spätjüdische Propaganda: Diese zwiespältige Haltung, welche von vornherein die ganze Zeit des Spätjudentums bestimmte, hat selbstverständlich auch auf die jüdische Propagandatätigkeit einen entscheidenden Einfluss ausgeübt. Auch hier kann kaum von einer einheitlichen Stellungnahme gesprochen werden.

Dass die Juden des Zeitalters Jesu eine rege Propaganda getrieben haben, ist eine in der heutigen Forschung anerkannte Tatsache¹². Aber eben: *Propaganda*, und nicht *Mission*. Propaganda und Apologetik treiben ist noch nicht dasselbe wie Mission üben. Mögen die Juden in ihren Werbungsversuchen auch noch so emsig gewesen sein

mann, ZMR 1924, 169, 175; Axenfeld, Jüdische Propaganda, 25–28, 52 f., Schürer I, 210–301; II, 9 ff.

⁷ Vgl. Schlatter, Die Theologie des Judentums nach dem Bericht des Josephus, BFchrTh II: 26, Göt. 1932, 214–224; ders., Geschichte Israels von Alexander dem Grossen bis Hadrian, 2. Aufl., Stuttgart 1906. 199 ff.; Schürer I, 486 f., 573–576; Dahl, Volk Gottes, 60 f., 133; Bertholet, Stellung, 244 f.; Goppelt, Christentum, 25 f.; A. Stumpff, Art. ζῆλος, ThWNT II, 886–889; Bousset-Gressmann, 87–89; O. Cullmann, Der Staat im Neuen Testament, Tüb. 1956, 5–15.

⁸ Vgl. M. Noth, Geschichte Israels, Göt. 1950, 365–384; Schürer I, 617 ff.

⁹ Ueber die Entstehung, den Umfang und die gewaltige Ausbreitung der jüdischen Diaspora, siehe Schürer III, 1–70; P. Dalbert, Missionsliteratur, 12 ff.; K. L. Schmidt, Art. διασπορά, ThWNT II, 99–102; G. Rosen, Juden und Phönizier, passim.

¹⁰ Dazu M. Friedländer, Religiöse Bewegungen, 239 ff.

¹¹ Vgl. Bousset-Gressmann, 89–92.

¹² Vgl. Mt. 23, 15. Gelegentlich wird diese Propagandatätigkeit u. E. jedoch zu stark betont, als sei das Judentum eine Missionsreligion ohnegleichen gewesen – so z. B. Rosen, Juden und Phönizier, 22–68, teilweise auch Jeremias, Verheissung,

und mögen sie sich mit noch soviel Eifer ihrer schriftstellerischen Propaganda gewidmet haben, so bleibt doch die Tatsache, dass diese Literatur wenig mehr als «Reden über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern» ist, und dass den Juden Glanz und Ehre des jüdischen Namens mehr am Herzen lag als die selbstlose Hingabe an den Dienst Jahwes. Eine ganze Reihe dieser Propagandisten beschäftigen sich mit der Vergangenheit des Gottesvolkes (z.B. Philo, Demetrios, Eupolemos, Artapanos, Philo der Ältere, Ezechiel der Tragiker, Pseudo-Hekataios, Sapientia Salomonis). Das alttestamentliche Verständnis der Geschichte ist aber weithin verlorengegangen. Dort war die Geschichte der Schauplatz des schöpferischen, erlösenden Handelns Gottes; hier ist sie ein «Lobpreis der Väter der Vorzeit» (Jesus Sirach 44–50). Man treibt nicht Geschichte um der Geschichte willen, sondern man mythisiert¹³ sie und wählt darin das aus, was für die apologetischen Zwecke geeignet erscheint. Die einzelnen Gestalten fungieren als heroische Repräsentanten des Gottesvolkes und werden über alle Massen verherrlicht. Das alttestamentliche Bewusstsein der *Erwählung Gottes* wird hier zum Bewusstsein der *Auserwähltheit Israels*. Dies spiegelt sich z.B. in den Benennungen für das eigene Volk (vgl. Sap. Sal. 2, 13; 5, 5; 10, 15; 12, 7; 16, 26; 17, 2; 18, 1. 13; Or. Sib. III, 219. 312. 665; Or. Sib. V, 154. 161; Aristeasbrief 140. 179)¹⁴. Aus dem Bewusstsein der Auserwähltheit entwickelt sich bald ein Bewusstsein der *Überlegenheit*¹⁵. Gerade dieses Überlegenheitsgefühl weckt im Juden den Mut zur Propaganda, und man weiss zu erzählen, dass Plato, Pythagoras, Sokrates, Homer und Hesiod alle von Mose abhängig seien (so Aristobulos), der sogar der Begründer der ägyptischen Kultur und des Ibis- und Apiskultes gewesen sei (so Eupolemos). Ausserordentlich wichtig ist auch die Rolle, die *Abraham* in dieser Theologie spielt. Nicht auf Grund der Gnade Gottes, sondern auf Grund seiner eigenen Leistungen habe Gott ihn erwählt. Er sei nicht nur der Vater der phönizischen und ägyptischen Astrologie gewesen, sondern auch der erste Missionar,

9–16, Volz, Eschatologie, 58 f., und Schürer III, 162 ff. Auch Munck, Paulus und die Heilsgeschichte, Kopenhagen 1954, 259–265, und Aalen, Licht und Finsternis, 202–232, 282–306 äussern sich gegen diese Ueberbetonung des Judentums als Missionsreligion.

¹³ Vgl. zu dieser Mythisierung der Geschichte Weber, Jüdische Theologie, 54–56.

¹⁴ Siehe die Aufzählung bei Dalbert, Missionsliteratur, 140.

¹⁵ Vgl. Bousset-Gressmann, 72; Aalen, Licht und Finsternis, 227 f.

der scharenweise Proselyten um sich sammelte¹⁶. Auf ähnliche Weise wird – vor allem in der palästinischen Theologie – auch die Geschichte von der Bundesschliessung am Sinai mythisiert und so umgestaltet, dass alle Verantwortung in der Gegenwart gänzlich verschwindet. Gott hat nämlich in der Wüste seine Tora in allen (= 70) Sprachen den Völkern angeboten. Nur Israel, das unansehnlichste Volk, zu dem Gott zuletzt mit seinem Angebot kam, hat sie angenommen und Gott so aus seiner grossen Verlegenheit gerettet. Jetzt haben die Heiden keine Entschuldigung mehr; ja, Gott hat ihnen die Tora angeboten, *damit* sie keine Entschuldigung haben *können* und damit Israels Lohn verdoppelt wird (Pesikta des R. Kahana 43b; vgl. Mechilta 44b). Wie die Heiden von Sinai her den character indelebilis als Feinde Gottes tragen, so trägt Israel von daher den character indelebilis als Volk und Freund Gottes. Die Tora verleiht Israel eine Eigenart, die es sogar von Gott unabhängig machen kann. Jahwe *braucht* Israel nämlich; ohne Israel wäre er ja ein Gott ohne Anbeter! Hätte Israel die Annahme der Tora verweigert, so wäre die Welt ins Tohu-wa-bohu zurückgesunken (babyl. Traktat Schabbath 88a). Gottes Königtum leitet sich von Israel ab, nicht umgekehrt (Levi der Amoräer, 3. Jhdt. n. C.). Israel hat *Gott* auserwählt, Gott gerettet aus seiner Not, Gott eigentlich gemacht zu dem, was er jetzt ist. Er heisst darum seit dem Sinaibunde nicht mehr «der Gott aller Völker», sondern nur noch «Gott *Israels*» (Ruth rabba 27; Schemoth rabba 29; vgl. Apok. Abr. 20, 5; 22, 6f.)¹⁷. Israel ist ein *‘am qadōsch*; diese «Heiligkeit» ist aber nicht mehr wie im AT ein Geschenk Gottes, sondern eine Eigenschaft, über die man verfügen kann. Der Charakter der Heiligkeit ist unauslöschlich (Sanhedrin 44a): auch wenn Israel gesündigt hat, bleibt es doch Gottes Volk. So ersetzt die Natur des Menschen die Gnade Gottes.

Von diesem Bewusstsein der Überlegenheit wird die ganze Propaganda des Spätjudentums – im Stammland wie in der Diaspora – bestimmt. Zwar ist der Gedanke der Universalität des Reiches Gottes

¹⁶ Dazu weiter *Jeremias*, Verheissung 11f.; *ders.*, Art. *Ἀβραάμ* in ThWNT I, 7f.; *Friedländer*, Religiöse Bewegungen, 366f.; *Bousset-Gressmann*, 74; *Bertholet*, Stellung, 180; *Aalen*, Licht und Finsternis, 297–299.

¹⁷ Ueber die Anbietung und Annahme bzw. Ablehnung der Tora, siehe weiter *K. Emmerich*, Die Juden, ThSt 7, 1939, 23–30; *Dahl*, Volk Gottes, 120–124; *F. Weber*, Jüdische Theologie, 51–56; *Blauw*, Goden en Mensen, 13 f., 104; *Otto Boëss*, Altsynagogale palästinensische Theologie und Mission, AMZ 1885, 191–193; *Aalen*, Licht und Finsternis, 288, 295–297.

und das Bewusstsein von einer Missionsverpflichtung Israels nie – auch nicht in der synagogalen Theologie – gänzlich verlorengegangen. Beide stehen aber irgendwie fast immer im Dienste des eigenen Volkes. Die Triebfeder dieser Propaganda ist sozusagen immer der *Eifer* für den Herrn und nicht der *Gehorsam* gegen ihn (vgl. Röm. 2, 17–20) – wobei man übrigens auch nicht mehr unterscheiden kann zwischen Eifer für *Jahwe* und Eifer für *Israel*, zwischen *Frömmigkeit* und *Patriotismus*. Man fühlt sich nicht mehr als *Werkzeug*, sondern als *Subjekt* der Glaubensverbreitung. Von daher ist es begreiflich, dass die Einstellung zum Proselyten jetzt anders wird, als es im AT der Fall war. Wohl war zu allen Zeiten die Beschneidung für alle Proselyten unbedingt erforderlich¹⁸, wie z. B. die Geschichte von König Izates von Adiabene zeigt (vgl. Jos. Ant. XX, 2)¹⁹, aber die Reinhaltung des Blutes und der Abstammungsnachweis haben jetzt soviel an Gewicht gewonnen, dass der Proselyt faktisch immer ein Fremdling bleibt. Es fehlen ihm ja die Geschichte und die Abstammung, die geradezu Heilsbedeutung haben. Kein Abrahamsnachkomme würde, das war die allgemeine Anschauung, verloren gehen²⁰. Man betrachtet es darum oft nicht als Pflicht, die Heiden zu *suchen* und zu *gewinnen*. Meistens ist nur die *Annahme* der Proselyten, nicht das *Suchen* gemeint (vgl. Ruth!). Das Verhalten der Juden gegen sie ist eher abweisend als ermunternd (vgl. Nidda 13b). Man fühlt sich eher verpflichtet, die Heiden dem Reiche Gottes fernzuhalten und ihnen den Eintritt ins Judentum zu erschweren²¹. Die Proselyten sind den Volljuden nie ebenbürtig, denn es haftet an ihnen immer noch etwas von dem, was sie gewesen sind. Für Israel sind sie so hart wie der Aussatz in der Haut (Nidda 13b; vgl. Kiduschin 70b; Jebamoth

¹⁸ So urteilen auch *Schürer* III, 172–185; *G. Hölscher*, Geschichte der israel. und jüd. Religion, Giessen 1922, 202f.; *Rosen*, Juden und Phönizier, 65. Anders *Bertholet*, Stellung, 328ff. und *Dalbert*, Missionsliteratur, 22, welche die sog. *φοβούμενοι* und *σεβόμενοι τὸν θεόν* für völlig identisch mit den eigentlichen Proselyten halten.

¹⁹ Wir haben hier nicht in Eleazar einen Schüler Schammais und in Ananias einen Schüler Hillels zu sehen. Zwischen Schammai und Hillel besteht hinsichtlich der Proselyten kein grundsätzlicher Unterschied. Siehe weiter zum Problem *Friedländer*, Religiöse Bewegungen, 32–34; *Axenfeld*, Jüdische Propaganda, 44–46.; *Bertholet*, Stellung, 316–323; *Schürer* III, 169–172; *F. Sieffert*, Die Heidenbekehrung im AT und im Judentum. Bibl. Zeit- und Streitfragen IV: 3, 1908, 40.

²⁰ Vgl. *Jeremias*, Verheissung, 41f.; *Billerbeck* I, 116–121.

²¹ Vgl. *Weber*, Jüdische Theologie, 75f.; *Boëss*, AMZ 1885, 231; *Friedländer*, Religiöse Bewegungen, 31f.

47b)²², weil sie durch ihre Gesetzesunkenntnis dem Erscheinen des Messias hinderlich im Wege sind²³.

III. Die Apokalyptik: Wenn man den *Proselyten* mit soviel Miss-
trauen betrachtet, ist es verständlich, dass auch die Einstellung zu
den noch unbekehrten *Heiden* keine freundliche sein kann. Auch
die *Zukunft* dieser Heiden sieht man fast ausnahmslos nur vom jü-
disch-nationalen Standpunkt aus: Man glaubt nämlich, dass der
religiös-ethisch-nationale Gegensatz zwischen Israel und den Völkern
unverändert bleiben wird und muss²⁴.

Das schroff-partikularistische Zukunftsbild begegnet vor allem in
der *apokalyptischen Literatur* dieser Zeit. Im Gegensatz zur Sibyl-
listik, die sich immer um die «verirrten Brüder» kümmert (vgl. Or.
Sib. III, 195)²⁵, geht das Schicksal der Heiden die Apokalyptik sehr
wenig an²⁶. Sie ist ein Novum innerhalb der jüdischen Religionsge-
schichte, hauptsächlich unter dem Einfluss der iranischen, griechi-
schen und babylonischen Religionen entstanden. Von der alttesta-
mentlichen und neutestamentlichen Eschatologie unterscheidet sie
sich folgendermassen: Die Welt ist böse, und Israel leidet. Die Heiden
dagegen geniessen das Glück dieser Welt. Darum scheint die Gegen-
wart von Gott verlassen. Die Apokalyptik will aus der trüben Gegen-

²² Rosen, Juden und Phönizier, 65, interpretiert jedoch diese scharfe Aussage
als harmloses Wortspiel.

²³ Diese Zurückhaltung gegenüber der Aufnahme der Proselyten zeigt sich
auch bei der Qumranbruderschaft. Vgl. J. Hempel, Die Wurzeln des Missionswil-
lens im Glauben des AT, ZAW 1954, 247ff. Ueberhaupt liefert eine Untersu-
chung der Qumrantexte recht wenig für unseren Gegenstand. Diese «Gemeinde des
Bundes» mit ihrer sektenhaften Abschliessung kümmerte sich kaum um die Heiden.
Siehe dazu auch noch K. G. Kuhn, Die in Palästina gefundenen hebräischen Texte
und das NT, ZThK 47, 1950, 192ff.; ders., ZThK 49, 1952, 200ff.; H. Bardtke, Die
Handschriftenfunde am Toten Meer, 1952; M. Burrows, The Dead Sea Scrolls,
1955; O. Cullmann, The Significance of the Qumran Texts for Research into the
Beginnings of Christianity, JBL 74, 1955, 213ff.; Bornkamm, Jesus, 38f.

²⁴ Vgl. N. Messel, Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie, BZAW 30,
1915, 1–7. Messel übt mit Recht eine scharfe Kritik an Bousset-Gressmann, Volz
und Schürer, die alle die Entwicklung der spätjüdischen Eschatologie zu einer uni-
versalistischen, übernationalen, allgemeinemenschlichen Zukunftshoffnung zu
stark betonen und behaupten, die nationale Hoffnung sei im Begriff gewesen,
sich gänzlich zu zersetzen. Zudem finde man bei Bousset-Gressmann viele Aus-
sagen, die einander widersprechen. Siehe auch oben, S. 31, Anm. 12.

²⁵ Nach Aalen, Licht und Finsternis, 218–222, ist es im sibyllinischen Buch
aber nur relativ anders gestellt als in der übrigen apokalyptischen Literatur.

²⁶ Vgl. Friedländer, Religiöse Bewegungen, 289 f.; Bousset-Gressmann, 234 f.

wart in die Zukunft flüchten und über diese Zukunft spekuliert sie, mythologisiert sie, psychologisiert sie. «Sie wird im wesentlichen Zukunftshoffnung, zumeist im Sinne glutvoll überhitzter Naherwartung, aber manchmal auch im Sinne einer matt gewordenen und resignierten Fernerwartung»²⁷. Dem suchenden, seufzenden, ringenden Gemüt in der Gegenwart aber bietet sie nichts. Sie ist Hoffnung ohne Glaube und Liebe.

IV. Die Aeonenlehre: Charakteristisch für die ganze spätjüdische Literatur ist die Unterscheidung zwischen den beiden Aeonen, dem 'ölām hazzeh und dem 'ölām habbā'. Diese Vorstellung tritt in der späteren Apokalyptik und Rabbinistik immer stärker in den Vordergrund. Schon im Mutterleibe hat Esau diesen Aeon gewählt, während Jakob nur der zukünftige übrigblieb (vgl. Jalkut Schimeoni, Bereschith 111). Esau verkörpert hier die heidnische Welt, Jakob Israel. Drei Gaben sind nur Israel gegeben: die Tora, das Land Israel, und die zukünftige Welt (Mechilta 79b; vgl. Schemoth rabba 1). Für die Heiden gibt es weder Auferstehung (Jalkut Schimeoni, Jesaja 269), noch zukünftige Welt (vgl. Tanchuma Wajiggasch 8). Eine Heidenmission ist im 'ölām habbā' ausgeschlossen, ja, man wird in den Tagen des Messias überhaupt keine Fremdlinge mehr aufnehmen (Jebamoth 24b). Im messianischen Reich wird Israel vollkommen abgesondert von den übrigen Völkern in Palästina, dem heiligen Lande, wohnen (Sifre 135a), und es wird kein Unreiner oder Hellene mehr nach Jerusalem kommen dürfen. Die «Söhne des grossen Gottes» werden rings um den Tempel ruhig wohnen, von einer Mauer aus Feuer geschützt (Or. Sib. III, 702ff.), denn an diesen Bau ist Gottes Gegenwart, seine Schechina, unlöslich gebunden (Tob. 1, 4; 2. Makk. 14, 35; Jesus Sir. 24, 10f.; Ps. Sal. 7, 6; Hen. 25, 5f.; vgl. auch Pesikta 144b). Die Tora wird dann das für die ganze Welt normative Gesetz sein (Or. Sib. III, 757). Sie ist von Gott gezeugt und bleibt darum ewig, wie auch Israel, als lebend aus der Tora, ewig bleiben wird (Jos. Ant. IV, 319)²⁸.

²⁷ A. Rich, Die Bedeutung der Eschatologie für den christlichen Glauben, Kirchl. Zeitfragen 31, Zürich 1954, 9; vgl. auch Dahl, Volk Gottes, 81–92; Volz, Eschatologie, 230f.; G. Molin, Die Söhne des Lichtes, Wien 1954, 152–166; Bornkamm, Jesus, 59–61; A. Wilder, Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus, New York 1950, 21–36.

²⁸ Vgl. Schlatter, Die Theologie des Judentums, Gütersloh 1932, 253f.; R. H. Charles, Religious Development between the Old and the New Testament, 2nd impr., 1919, 230; R. Meyer, ThWNT IV, 49.

Man will aber diesen neuen Aeon nicht nur erwarten, sondern seinen Einbruch auch beschleunigen und herbeizwingen. Die Erlösung ist ja auch abhängig von menschlicher Leistung. Darum gilt es jetzt, Busse zu tun und gute Werke zu vollbringen. Das Eintreten der neuen Ära wird überdies bedingt durch die Rückkehr der Zerstreuten und die Wiederherstellung des Heiligtums und des Opferdienstes²⁹. Übrigens ist sein Datum für menschliche Berechnungen zugänglich³⁰.

Die spätjüdische Zukunftserwartung nährt sich aus den messianischen Bewegungen dieser Zeit. Die Gestalt des Messias erhält in dieser Erwartung immer mehr einen ausgesprochen *politischen* Charakter und steht somit letztlich wieder im Dienst des jüdischen Volkes³¹. Die *Person* des Messias ist darum nicht so wichtig wie seine *Zeit*, weil diese die Erfüllung aller politischen Bestrebungen bedeuten würde³². So wird die politische Freiheit und Herrschaft Israels, die man sehnsüchtig erhofft, als Ziel der Wege Gottes angesehen³³.

V. *Die Gerichtsvorstellungen des Spätjudentums*: Die sehnsüchtige Erwartung der politischen Freiheit und Oberherrschaft Israels spiegelt sich auch in den Gerichtsvorstellungen dieser Zeit. Die Heidenvölker sind Israels politische Feinde und *als solche* gottlos, also eher im nationalen als im religiösen Sinne³⁴. Sie stehen übrigens unter Dämonen, welche ihre Schutzpatrone und zugleich die Feinde Gottes sind. Auch *diese* Feindschaft ist in erster Linie nicht religiös, sondern politisch gedacht und bildet eine Parallele zur Feindschaft zwischen Israel und den Heiden (vgl. Test. Levi 3). Demgemäss würde eine Vernichtung der Dämonen zugleich die Vernichtung der politischen Übermacht der Heidenvölker bedeuten, und umgekehrt³⁵. Gott wird

²⁹ Vgl. Weber, Jüdische Theologie, 60–65; Volz, Eschatologie, 111–114.

³⁰ dazu Billerbeck IV, 977–1015; Cullmann, Christus, 139–141; Volz, Eschatologie, 162–172.

³¹ Siehe weiter zur Messiasgestalt: Bousset-Gressmann, 222–233; Friedländer, Religiöse Bewegungen, 36–58; Volz, Eschatologie, 197–237; Schürer II, 579–651; Weber, Jüdische Theologie, 348–364, 382–387; Billerbeck I, 6–11; 64–70; IV, 872–880. Zur Messiasvorstellung der Qumranbruderschaft, siehe W. H. Brownlee, *Messianic Motifs of Qumran and the NT*, NTS 3, 1956/7, 12–30.

³² Dazu Dahl, Volk Gottes, 89f.

³³ Vgl. Schürer I, 659f.

³⁴ Vgl. Ps. Sal. 17, wo die Ausdrücke ἔθνη und ἀμαρτωλοί austauschbar sind; dazu Volz, Eschatologie, 74.

³⁵ Vgl. Volz, Eschatologie, 271–273; Messel, a. Anm. 24 a. O., 163–180; R. Meyer, Art. λαός in ThWNT IV, 45f.; G. Molin, a. Anm. 26 a. O., 157. Der Gedanke, die Heidenvölker seien eigentlich Vertreter der dämonischen Macht der Finsternis, ist dem AT fremd – siehe Aalen, Licht und Finsternis, 86.

sich darum auch in der Zukunft kein anderes Volk erwählen, und die Heiden werden für immer von Gottes Gemeinschaft und Reich ausgeschlossen bleiben (vgl. Mechilta 44b; Tanchuma, Bammidbar Nissa 7). Sie sind Stroh und Spreu, wertlos vor Gott, und ihre Bestimmung ist lediglich, gerichtet zu werden (vgl. Tanchuma, Bammidbar 19; Tanchuma, Bereschith Wajjescheb 1). Sie mögen tun oder lassen, was sie wollen, sie gehen doch in die Verdammnis hinein (Tanchuma, Schemoth Mischpatim 3; vgl. Jub. 9, 15; Or. Sib. III, 326ff.). Während Israel gerettet wird, büßen die Heiden im Gehinnom stellvertretend auch für Israels Sünden (Schemoth rabba 11). Den Juden dient das Gehinnom höchstens als Purgatorium, den Heiden aber zur ewigen Strafe³⁶.

In den meisten Fällen scheint es, als komme das Gericht unmittelbar von Gott selbst (vgl. Or. Sib. III, 56, 91)³⁷. Gelegentlich herrscht jedoch auch die Vorstellung, als vollziehe es sich mittelbar durch die Hand des Messias (vgl. Or. Sib. III, 652ff.; Syr. Bar. 40, 1f.; 72, 1–6; 4. Esra 13, 37f.). Landläufig denkt man sich aber das Schwert der Juden als Mittel im Gericht (vgl. Apok. Abr. 29; Hen. 90, 19; Ruth rabba 2, 19; Wajjikra rabba 25, 39). Das Entscheidende ist jedenfalls, dass wir es hier mit einem blossen *Parteigericht* zu tun haben. Es vollzieht sich meistens *im Interesse* der Frommen, und der Gedanke des Gerichtes Gottes *über* die Frommen geht fast ganz verloren. Als Kriterium erscheinen nicht die *Sünden* der Heiden, sondern ihre Freveltaten an Israel³⁸.

Was jedoch das Gericht über *Israel* betrifft, so ist es zwar auch bezeugt, wenn auch sehr spärlich. Gewöhnlich schildert man es in der Form eines letzten, furchtbaren, vereinigten Sturmes der Völker (Gog und Magog) gegen Jerusalem. Aus dieser Drangsal wird nur ein Rest gerettet werden, nämlich die Gerechten. Wer damit gemeint ist, wird nicht immer klar. Das spielt weiter auch keine nennenswerte Rolle, denn die Sühnevorstellungen und Stellvertretungsgedanken dieser Zeit machen es möglich, dass durch die Gerechten auch *ganz Israel* gerettet wird³⁹. Bisweilen heisst es, dass Israel durch den Schmelztiegel der Leiden gehen muss, bis es von seinen Schlak-

³⁶ Vgl. Weber, Jüdische Theologie, 77f.; Boëss, AMZ 1885, 223; Dalbert, Missionsliteratur, 75.

³⁷ Vgl. Bousset-Gressmann, 221; Friedländer, Religiöse Bewegungen, 301f.

³⁸ Vgl. Messel, a. Anm. 24 a. O., 181–186; Volz, Eschatologie, 278.

³⁹ Vgl. Volz, Eschatologie, 174f., 183; Dahl, Volk Gottes, 126.; Billerbeck II, 274–282, 286–292.

ken gereinigt ist; danach wird es geläutert und für seine grosse Aufgabe, allen Sterblichen ein Wegweiser des Lebens zu sein (Or. Sib. III, 195), gerüstet sein. Denn ohne Israel gibt es keine Erlösung für die Heiden (Syr. Bar. 15, 7; vgl. Ass. Mosis 1, 12ff.). Israel hat somit eine *Mittlerstellung* zwischen Jahwe und den Völkern inne, die sich auch auf die weite Zukunft ausdehnt und Israel für Gott unentbehrlich macht. Von ausserordentlicher Wichtigkeit ist in diesem Zusammenhang die Umgestaltung des Messiasbildes, namentlich im Jesajatargum, wo die jüdische Bibelauslegung immer mehr Israel selbst als den Gottesknecht auffasst⁴⁰.

Gegenüber dieser Überbetonung Israels als Heilsmittlers werden jedoch auch andere Stimmen laut, welchen es mehr auf das Heil der Heiden ankommt. So wird zuweilen sogar behauptet, dass der *Messias*, wenn er kommt, missionieren (vgl. Schir rabba 24a; Tanchuma, Schemoth Theruma 9) und das «Licht der Völker» heissen wird (Hen. 48, 4; vgl. Test. Levi 18). Jerusalem wird zur Metropolis der Welt werden und die Heiden werden dorthin strömen (Pesikta 143a, 145ab), indem sie sagen: «Lasst uns alle den unsterblichen König anflehen, . . . (denn) wir waren von dem unsterblichen Wege abgeirrt, und verehrten Werke, von Menschenhand gemacht . . .» (Or. Sib. III, 716ff.). Im äthiopischen Henochbuch wird sogar eine universale Bekehrung zu Gott für die Endzeit vorausgesagt (vgl. 10, 21; 48, 4f.; 90, 33–36; 105, 1). Auch hier, wie schon im AT, spielt der Völkerwallfahrtsgedanke eine Rolle (c. 57)⁴¹.

Werden nun aber die Heiden und Juden in jenem eschatologischen Reich völlig gleichberechtigt sein? Manchmal scheint dies tatsächlich der Fall zu sein (vgl. Midrasch Sifre zu Deut. 32, 13; Or. Sib. III, 740; Tob. 13, 11; 14, 6f.). Namentlich die Apokalyptiker Esra und Baruch sehen oft scheinbar von jeglichen nationalen Unterschieden ab. Das Heil kommt über und in die ganze Welt; an die Stelle Israels ist der Mensch getreten⁴². Solche Aussagen sind aber äusserst spärlich bezeugt. In der Regel verhält es sich eher so, dass dort, wo über-

⁴⁰ Dazu P. Seidelin, Der 'Ebed Jahwe und die Messiasgestalt im Jesajatargum, ZNW 1936, besonders S. 206–217; W. Manson, Der da kommen soll, 16, 199–204.

⁴¹ So auch Volz, Eschatologie, 202, 324; vgl. jedoch G. Beer z. St. in: E. Kautzsch, Die Apokryphen und Pseudepigraphen des AT, Tübingen 1900.

⁴² Vgl. Volz, Eschatologie, 70 f., 305, 322, 324 f. Die entsprechenden Stellen in den Test. XII Patr. können wir ausser Acht lassen, weil sie aller Wahrscheinlichkeit nach christlich überarbeitet sind; vgl. Messel, a. Anm. 24 a. O., 7; F. Schnapp, in: Kautzsch, Apokryphen und Pseudepigraphen des AT II, Tüb. 1900, 459 f.; Volz, Eschatologie, 325; Aalen, Licht und Finsternis, 231 f.

haupt von einem eschatologischen Heil für die Heiden die Rede ist, die Auffassung herrscht, dass diese es nie so weit wie die Juden bringen werden (vgl. Hen. 50, 2f.; Ass. Mos. 11, 8).

VI. *Ergebnis*: Auf den ersten Blick scheint es geradezu hoffnungslos, alle oben gebrachten Aussagen – die übrigens nur eine sehr bescheidene Auswahl aus der Vielfalt der spätjüdischen Gedanken sind – über das zukünftige Los der Nichtisraeliten in einer Linie zu sehen. Man kann jedoch im grossen und ganzen folgende Auffassungen herauskristallisieren: a) Vernichtung (vgl. Bar. 72, 6; 82, 6; Test. Sim. 6); b) ewiges Verweilen in der Verdammnis (vgl. Jud. 16, 18; Or. Sib. III, 507; Hen. 91, 9); c) Verbleiben auf der Erde in ewiger Knechtschaft und Verbot, den Boden Palästinas zu betreten (Ps. Sal. 17, 28; Sifre 135a zu Deut. 32, 12; Ass. Mos. 10, 9f.); d) Bewohnen selbständiger Staaten, unter denen Israel den Primat besitzt, dem sie alle tributpflichtig sind (vgl. Or. Sib. III, 781f.; Hen. 90, 30); e) Anschluss an das Judentum, als Heilsgenossen zweiten Ranges (vgl. Or. Sib. III, 195, 582f.; Ps. Sal. 17, 30f.) – nur Amalek bleibt auf ewig ausgeschlossen (Mechilta 56a zu Ex. 17, 16); f) unbedingte und gleichberechtigte Teilnahme am Heil (vgl. Or. Sib. III, 740; Hen. 90, 33f.; Tob. 14, 6f.)⁴³.

Das erlöste Gottesvolk ist somit nach der herrschenden Theologie des Spätjudentums irgendwie immer Israel, sei es ganz Israel, sei es die in Palästina Wohnenden, sei es der «Rest» Israels oder die Frommen. Von der Teilnahme der Heiden am Heil ist selten die Rede, weil das Heil nicht glaubensmässig, sondern national bedingt bleibt. Man treibt zwar Propaganda, aber fast ausschliesslich nur zur eigenen Ehre. Es ist darum begreiflich, dass infolge der wiederholten Zertrümmerung des Staates alle Propagandaversuche langsam erschlaffen und schliesslich, besonders nach dem Emporkommen des jüngen, vitalen Christentums, aufhören.

Von zwei Schranken hat die jüdische Propaganda sich nie befreien können: Erstens ist sie ja eben *Propaganda* und nicht Mission, weil ihr das Sendungsbewusstsein fehlt und sie sich deshalb nicht aus Gehorsam gegen Jahwe, sondern aus Eifer für ihn und seine Sache nährt. «Mission» ist nie Aufgabe, sondern immer nur beiläufiger Zug⁴⁴.

⁴³ Vgl. Volz, Eschatologie, 271–273, 275, 322–325; Weber, Jüdische Theologie, 385–387; Aalen, Licht und Finsternis, 228 f. Letzterer meint aber, dass von einer «unbedingten und gleichberechtigten Teilnahme am Heil» keine Rede sein kann (Licht und Finsternis, 229, 303).

⁴⁴ Vgl. F. Sieffert, a. a. O., 32, 43 f.; Axenfeld, Jüdische Propaganda,

stand, wo es keinen Götzendienst und keine Götzenanbeter mehr geben wird. Dies kann entweder dadurch geschehen, dass sie sich dem Gott Israels anschließen, oder aber dadurch, dass sie vernichtet werden. In beiden Fällen wird das Ziel erreicht! Beabsichtigt wird nicht sosehr die Gewinnung der Heiden, sondern eher ihre Verschwindung. Als Ergebnis können wir also festhalten, dass das Judentum eine Aenderung im religiösen Zustand der Heiden in diesem Aeon weder als Möglichkeit noch als Aufgabe betrachtet hat. Für die Endzeit erwartet das Judentum eine Aenderung, indem das Heidentum und das Böse aus der Welt entfernt werden, entweder durch die Vernichtung der Völker oder durch ihren Anschluss an Israel. S. zum Ganzen noch *Aalen*, Licht und Finsternis, 202-232, 282-306.

2. Teil

JESUS UND DIE ENTSCHEIDUNG FÜR DIE HEIDENMISSION

Kapitel 3

Die neue Situation

a) Johannes der Täufer und Jesus

An der Person des Täufers wird am deutlichsten klar, dass die Botschaft des NT gegenüber der des AT, und mehr noch gegenüber der Botschaft des Spätjudentums, eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* bedeutet. Man kann den Täufer mit Recht die «heilsgeschichtliche Grenzscheide» nennen¹. Er bedeutet den Wendepunkt zwischen dem Alten und dem Neuen. Man ahnt bei ihm schon das Kommende, indem das *διδάσκειν* der Rabbiner schon einem *κηρύσσειν* Platz gemacht hat²; er ist aber noch nicht «der Kommende».

Der Täufer entstammt aller Wahrscheinlichkeit nach jüdischen Kreisen und gehört also gänzlich ins jüdische Volk hinein. Das hat Jesus von Nazareth mit ihm gemeinsam³. Dennoch ist der Unterschied zwischen ihnen wesentlich. Am klarsten geht das hervor aus Mt. 11, 12f. (Par. Lk. 16, 16). Wir haben es hier wahrscheinlich mit einem Einzelspruch zu tun; sonst wäre es nicht ersichtlich, warum Lk. ihn aus dem matthäischen Zusammenhang weggenommen und an einen anderen Platz gestellt haben sollte⁴. Der Spruch geht aber zweifellos auf eine sehr alte Tradition zurück, wie die meisten Forscher mit Recht annehmen. Nur ist die ursprüngliche Fassung und

¹ Hauck, Lukas, 207. Seine Geschichte ist «Anfang des Evangeliums»; vgl. G. Friedrich, Art. *εὐαγγελίζομαι*, ThWNT II, 716.

² Vgl. Gloege, Reich Gottes, 62.

³ Dazu H. H. Schaefer, Art. *Ναζαρηνός, Ναζωραῖος*, ThWNT IV, 879–884; Oepke, Art. *βάπτω*, ThWNT I, 534 f.; G. F. Moore, Nazarene and Nazareth, in: Jackson-Lake, Beginnings of Christianity I, London 1920, 426–432; Taylor, Mark, 177 f. Anders Von Gall, Basileia, 160 f., 411 f., 432 f.

⁴ Vgl. Kümmel, Verheissung, 114; G. Schrenk, Art. *βιάζομαι*, ThWNT I, 608; J. Weiss, Predigt Jesu, 192. Anders Ridderbos, Koninkrijk, 64–67.

Bedeutung schwierig festzustellen. Soviel dürfte feststehen, dass der zweite Satz bei Lk. (16, 16b) sekundär ist; er hat nämlich das ursprünglichere (dunkle) *βιάζεται* (Mt. 11, 12) durch ein deutlicheres *ἐναγγελλίζεται* ersetzt⁵. Demgegenüber muss aber Lk. 16, 16a («Das Gesetz und die Propheten galten bis zu Johannes») älter als Mt. 11, 13 sein. Das trifft auch für die lukanische Reihenfolge zu. Wir kommen folglich dem Jesuswort am nächsten, wenn wir den Spruch etwa folgendermassen lesen: «Das Gesetz und die Propheten galten bis zu Johannes; aber von den Tagen des Johannes an bis jetzt wird die Gottesherrschaft bekämpft, und Gewalttätige wollen sie rauben» (Lk. 16, 16a; Mt. 11, 12)⁶.

Um nun diesen Spruch zu verstehen, hat man auszugehen von der Deutung der Wörter *βιάζεται* und *βιασταί*. Ist diese «Gewalttätigkeit» lobend oder tadelnd gemeint? Ersteres wird von viele Exegeten angenommen, die dann etwa übersetzen: «. . . die Gottesherrschaft übt (ihre) Gewalt, wirkt mit Macht (*βιάζεται* also als Medialform aufgefasst), und Gewaltübende erbeuten sie.» Unter Gewaltübenden im guten Sinne wäre dann die zu verstehen, welche auch Mt. 21, 32; Lk. 7, 29 genannt werden: das «Volk des Landes», die Zöllner, die Dirnen⁷. Es ist aber zweifellos richtiger, diese Worte in *tadelndem* Sinn aufzufassen, wie vor allem *Schrenk* überzeugend nachgewiesen hat⁸. Dann fasst Jesus mit diesen Ausdrücken aller Wahrscheinlichkeit nach die Zeloten ins Auge.

Ob man nun aber den Spruch in bonam oder in malam partem

⁵ So auch *Schrenk*, ThWNT I, 611; *M. Goguel*, *Leben Jesu*, 448 (Anm. 486); *Kümmel*, *Traditionsgedanke*, 129 f.; *ders.*, *Verheissung*, 114 f.; *Weiss*, *Predigt Jesu*, 194.

⁶ Vgl. *Goguel*, *Leben Jesu*, 448; *Kümmel*, *Traditionsgedanke*, 129 f.; *ders.*, *Verheissung*, 114 f.; *Lagrange*, *Luc*, 439 f.; *Percy*, *Botschaft Jesu*, 191 f., 202. *Weiss*, *Predigt Jesu*, 194, dagegen meint, bei Mt. nicht nur die richtige Reihenfolge der Sätze, sondern auch den ursprünglichen Wortlaut zu finden.

⁷ So oder ähnlich *Lagrange*, *Matthieu*, 221 f. (der aus Epict. und Pap. Oxy. Beispiele anführt, wo *βιάζομαι* und *ἀρπάζω* in bonam partem vorkommen); *Otto*, *Reich Gottes*, 84–88 («jetzt muss man ein Gewaltübender sein . . .»); *Percy*, *Botschaft Jesu*, 192–198; *Ridderbos*, *Koninkrijk*, 66 f.; *Hauck*, *Lukas*, 207; *Holtzmann*, *Synopt.*, 132; *Schweitzer*, *Leben Jesu*, 404; *Werner*, *Dogma*, 70 f.

⁸ ThWNT I, 608–613; vgl. auch *Cullmann*, *Der Staat im Neuen Testament*, Tüb. 1956, 14 f.; *Kümmel*, *Verheissung*, 114–116; *Weiss*, *Predigt Jesu*, 195–197; *Gloege*, *Reich Gottes*, 132; *Michaelis*, *Verheissung*, 64–71 (besonders in Auseinandersetzung mit *Werner*); *Schlatter*, *Matthäus*, 368 f.; *E. Käsemann*, *Das Problem des historischen Jesus*, ZThK 1954, 149; *F. W. Danker*, *Luke* 16, 16 – an Opposition Logion, JBL 77, 1958, 231–243; *Grässer*, *Parusieverzögerung*, 180–182; *Montefiore*, *Syn. Gosp.*, 597 und *Bornkamm*, *Jesus*, 60 (die beiden Letzten zögernd).

versteht, so ändert doch nichts an der Tatsache, dass hier die Zeit Jesu im *Gegensatz* zu der Zeit des Täufers gesehen wird. Johannes ist höchstens eine «Übergangsfigur»; letzten Endes gehört er noch zu der Kategorie «Gesetz und Propheten». Eben darum ist der «Kleinste» in der Gottesherrschaft grösser als er (Mt. 11, 11)⁹. Jesus verkündigt, dass die eschatologische Vollendung bereits in der Gegenwart dem alten Aeon ein Ende bereitet. Seit er auf den Plan getreten ist, hat die Heilsgeschichte eine Wende genommen. Die Epoche der sehnächtigen Erwartung ist jetzt vorüber; die spätjüdische Apokalyptik ist erledigt und illegitim geworden. Für diese neue Zeit war Johannes nur «Wegbereiter». Es werden hier drei Zeiten unterschieden: 1. Die Zeit von Gesetz und Propheten; 2. die Tage des Johannes als die Zeit direkter Vorbereitung; 3. die Tage seit Johannes¹⁰. Jesus steht in dieser «dritten Zeit», d. h. in der Gegenwart der Gottesherrschaft¹¹, wo Gesetz und Propheten schon erfüllt sind¹².

Worin besteht nun aber der eigentliche Gegensatz zwischen Jesus und dem Täufer? Man hat dieses Problem verschiedenartig zu lösen versucht. So hat man z. B. den Täufer als den rigoristisch-pessimistischen Bussprediger gezeichnet, bei dem man nur das «Busse-tun» ohne die Freude des Glaubens bemerke¹³. Dieser Auffassung gegen-

⁹ Eine andere Interpretation dieses Wortes bietet O. Cullmann, *The Significance of the Qumran Texts for Research into the Beginnings of Christianity*, JBL 74, 1955, 219. Demnach ist Jesus selber, als ehemaliger Jünger des Johannes, der «Kleinere», der in der Gottesherrschaft grösser als Johannes ist.

¹⁰ Vgl. auch Grässer, *Parusieverzögerung*, 183 f. Sehr instruktiv sind die Ausführungen Marxsens (Markus, 17–31) über Jesus und den Täufer. Marxsen redet nicht von einer zeitlichen Reihenfolge, sondern von einer sachlichen. Wir hätten es mit «Blöcken» zu tun (Altes Testament – Täufer – Jesus), die nebeneinander gestellt werden. Die Verknüpfung sei christologisch, nicht historisch. Erst Mt. und dann besonders Lk. hätten dieses sachliche Nebeneinander ins Historische eingebaut.

¹¹ Dass wir es hier mit einer Aussage von der Gegenwart der Gottesherrschaft zu tun haben, meinen auch Dobschütz, *Eschatology*, 337; Schniewind, *Matthäus*, 144 f.; Ridderbos, *Koninkrijk*, 65 f.; Hauck, *Lukas*, 207; Kümmel, *Verheissung*, 114–117; Gloege, *Reich Gottes*, 132; Rengstorf, *Lukas*, 195; Otto, *Reich Gottes*, 85; Goguel, *Leben Jesu*, 170; Schrenk, *ThWNT I*, 611 f.; Kümmel, *Traditionsgedanke*, 129 f.; Wernle, *Jesus*, 232. Ähnlich Percy, *Botschaft Jesu*, 198–202, der aber den Spruch so versteht, dass schon der Täufer in die «neue Zeit» hineingehört.

¹² Unsere Stelle steht somit im Einklang mit einem rabbinischen Satz, nach dem die Propheten nur auf die Tage des Messias geweissagt haben – vgl. Billerbeck I, 602 f.

¹³ So Otto, *Reich Gottes*, 58 f., 61.

über wird mit Recht darauf aufmerksam gemacht, dass die Verkündigung des Täufers nicht nur drohenden Charakter trägt. Der positive Satz, nicht der negative, bildet den Hauptinhalt seiner Botschaft; er hat ja auch direkte Verbindung zum Trostbuch Deuterojesajas¹⁴. Andererseits wäre darauf hinzuweisen, dass die Botschaft Jesu auch nicht bloss eine sorglose Freude bedeutet. Er ist gekommen, «Schwert auf die Erde» und Streit in die Familien zu bringen (Mt. 10, 34–36); nur wer Vater und Mutter hasst, kann sein Jünger sein (Mt. 10, 37; Lk. 14, 26)¹⁵. Hierin kann also der Unterschied nicht liegen. Man kann aber auch nicht sagen, dass Johannes dem Judentum näher steht als Jesus, denn er hat sich ebenfalls ganz bewusst von der Apokalyp- tik und dem Rabbinismus entfernt¹⁶. Dass das *ἐγώ* bei Johannes gegenüber dem *ἐγώ* Jesu einschränkend und negativ gebraucht wird¹⁷, ist richtig bemerkt, deutet aber auch nicht voll und ganz den Unterschied an. Richtiger ist die Beobachtung, dass der Unterschied darin liege, dass Jesu Verkündigung «Evangelium» heisst¹⁸. Das hängt zusammen mit Jesu Person und seinem Handeln im Heiligen Geiste (Mt. 3, 11; vgl. Apg. 19, 1–6)¹⁹. Dies bedeutet aber, dass man jetzt von der Verheissung in die Erfüllung übergegangen ist²⁰. Diese «Erfüllung» ist unlöslich gebunden an den konkreten Menschen Jesus von Nazareth. Für ihn wie für seine Gemeinde war nicht nur seine Botschaft, sondern auch seine *Person* von entscheidender Bedeutung. Wenn man also, nach Mt. 11, 12f.; Lk. 16, 16, sagen muss, dass seit den Tagen des Täufers eine neue Situation eingetreten ist, muss man hinzufügen, dass diese neue Situation von der Person Jesu nicht zu lösen ist.

¹⁴ Vgl. Schlatter, Christus, 53; Gloege, Reich Gottes, 152–154; J. Haussleiter, Der Missionsgedanke im Evangelium des Lukas, Salz und Licht 9, Barmen 1904, 15.

¹⁵ Vgl. Dahl, Volk Gottes, 151.

¹⁶ Vgl. Schlatter, Christus, 52.

¹⁷ Vgl. E. Stauffer, Art. *ἐγώ*, ThWNT II, 345.

¹⁸ So Schniewind, Euangelion I, 4. Zu Lk. 3, 18, s. unten, S. 56.

¹⁹ Vgl. Otto, Reich Gottes, 62 f.; Schlatter, Christus, 56.

²⁰ Aehnlich Ridderbos, Koninkrijk, 65 f.; Schrenk, ThWNT I, 608; Schlatter, Christus, 137; Gloege, Reich Gottes, 62; Schniewind, Matthäus, 144 f. Vgl. auch Conzelmann, Mitte, 13–18.

b) Der Sieg über die Dämonen

Die Stelle Mt. 12, 28 (Lk. 11, 20) hat man mit Recht als das synoptische Wort, das am klarsten die neue Situation bezeugt, bezeichnet¹. In einem Streitgespräch, wo die Pharisäer Jesus vorwerfen, er könne die Dämonen nur mit Hilfe Beelzebubs austreiben, antwortete er ihnen: «Wenn *ich* durch den Geist Gottes (Lk.: durch den Finger Gottes) die Dämonen austreibe, so ist ja die Gottesherrschaft zu euch gekommen.» Mit wenigen Ausnahmen² wird dieses Wort von allen Forschern³ als echtes Logion gewertet. Umstrittener ist die Frage, ob es sich hier um einen Einzelspruch handelt. In der jetzigen Überlieferung gehört das Wort scheinbar mit Mt. 12, 27 Par. zusammen. Kümmel glaubt jedoch, dass V. 28 Par. ursprünglich nicht mit dem vorangehenden Vers zusammengehöre; denn dann würde ja auch die Tätigkeit der jüdischen Dämonenbanner beweisen, dass die Gottesherrschaft gekommen sei⁴. Dieses Argument genügt nun aber nicht, zumal wenn wir das bei Mt. so betonte *ἐγώ* als ursprünglichere Form (gegenüber Lukas) annehmen. Damit ist der Gegensatz zu den pharisäischen Exorzisten deutlich angezeigt. Es geht eben darum, dass *Jesus* es ist, der jetzt die Dämonen austreibt. *Darum* ist die Gottesherrschaft «zu euch» (nämlich den Pharisäern) gekommen. Auch sonst unterscheiden sich Jesu Austreibungen von denen der Pharisäer, und zwar insofern sie 1. von grösserem Umfang sind, 2. durch ein blosses befehlendes Wort geschehen und 3. ohne Nennung eines Gottesnamens, sondern nur in der Kraft des Namens Jesu erfolgen⁵. Mit *Bultmann* die Verbindungsartikel *ὁὲ* zu entfernen, um auf diese Weise Mt. 12, 28 Par. als einziges echtes Gut, das «den höchsten Grad der Echtheit» beanspruchen könnte, herauszuschälen, während V. 27 Par. als «Gemeindepolemik» zu bezeichnen wäre⁶, dürfte auch schwerlich überzeugend wirken⁷. Wir werden also daran festhalten

¹ Vgl. *Cadoux*, Hist. Mission, 129; *Wernle*, Jesus, 230; *Weiss*, Predigt Jesu, 88; *Gloege*, Reich Gottes, 124.

² Z. B. *Von Gall*, Basileia, 473 f. und *Montefiore*, Syn. Gosp., 621 f. (im Anschluss an *Loisy*), die beide den Spruch aus der Urgemeinde ableiten wollen.

³ Z. B. *Bultmann*, Syn. Trad., 174; *Percy*, Botschaft Jesu, 179 f.; *Lagrange*, Luc, 331 f.

⁴ Verheissung, 98 f.

⁵ Vgl. auch *Percy*, Botschaft Jesu, 180; *Foerster*, Art. *ἐξουσία*, ThWNT II, 566; *Gloege*, Reich Gottes, 135–137; *Zahn*, Lukas, 462 f.; *ders.*, Matthäus, 457.

⁶ Syn. Trad., 12, 174. S. auch *Montefiore*, Syn. Gosp., 621 f.

⁷ Dazu *Fascher*, Formgesch. Methode, 118.

müssen, dass Mt. 12, 28 Par. kaum jemals ohne Verbindung mit dem vorangehenden Vers existiert haben kann⁸.

Wie steht es nun aber mit dem Kontext, in den diese beiden Verse hineingestellt sind? Gegen ihre heutige Stellung im Kontext spricht ihr Fehlen in der Parallele bei Mk. (3, 22–27). Danach scheint es tatsächlich, als ob Mt. 12, 29 ursprünglich direkt auf V. 26 folgte. Oft werden V. 27f. dann auch als Einschub, der erst in der Q-Fassung in die Markustradition eingedrungen sei, betrachtet⁹. Percy¹⁰ hat aber mit Recht denen gegenüber geltend gemacht, dass V. 29 kaum von Anfang an unmittelbar auf V. 26 gefolgt sein kann; V. 29 habe ja nicht mehr eine vermeintliche *Entzweiung* des Satans (V. 26) als Voraussetzung, sondern sehr deutlich den *Sieg* über den Satan¹¹. Dagegen liegt V. 29 völlig in derselben Linie wie V. 28: die Dämonenbannungen Jesu beweisen, dass die Gottesherrschaft gekommen ist, und zwar dadurch, dass der Satan jetzt besiegt und gebunden ist. Somit stellt V. 29 Par. eine kaum entbehrliche Erläuterung zu V. 28 dar. Wir werden folglich den Spruch Mt. 12, 27f. Par. aus seinem jetzigen Kontext bei Mt. und Lk. verstehen müssen.

Wenn *Jesus* Dämonen austreibt, bedeutet es also, dass der Satan gebunden ist. Das aber heisst, dass die Gottesherrschaft auch schon an die Pharisäer herangetreten ist. Eine neue Situation ist entstanden. Jesu Dämonenaustreibungen bedeuten das Ende der Satansherrschaft (vgl. Mk. 3, 26b) und die Gegenwart der Gottesherrschaft. Der Sieg über den Satan ist Voraussetzung für das Gegenwärtigsein der Gottesherrschaft. In Jesu Taten bricht die von der Zukunft erhoffte βασιλεία schon in die Gegenwart hinein¹². ἐφθασεν kann nur «ist zu euch gekommen», «ist zu euch gelangt» bedeuten. Es besagt also

⁸ So auch Percy, Botschaft Jesu, 180.

⁹ Vgl. z. B. Bultmann, Syn. Trad., 11. S. auch Holtzmann, Synopt., 135 und Klostermann, Synopt., 243, die sich darauf stützen, dass das ἡ πῶς von V. 29 direkt auf dem πῶς-Satz in V. 26b folgen muss.

¹⁰ Botschaft Jesu, 181 f.

¹¹ Es wäre auch darauf hinzuweisen, dass Mt. 12, 27f. Par. nicht einfach «fehlt» bei Mk. Wenn es Mk. 3, 26b heisst: «... kann er nicht bestehen, sondern ist es aus mit ihm», sagt Mk. nämlich genau das, was Mt. V. 27 f. sagen will.

¹² So auch Büchsel, Synoptikerkritik, 16, 39; Feine, Jesus, 179; Cadoux, Hist. Mission, 129; Wernle, Jesus, 230; Otto, Reich Gottes, 80 f.; Gloege, Reich Gottes, 124; Bultmann, Theologie, 6; Kümmel, Verheissung, 98–102; Ridderbos, Koninkrijk, 70; Cullmann, Königsherrschaft Christi, 18 f.; Zahn, Matthäus, 458; Schniewind, Matthäus, 159 f.; Schlatter, Matthäus, 405 f. Die Gegenwart der Gottesherrschaft besteht für Mt. freilich nicht nur in der Austreibung von Dämonen, wie Schlatter richtig hervorhebt.

tatsächlich mehr als das gebräuchlichere ἡγγικεν. Der Gebrauch von φθάνειν in Mt. 12, 28 Par. im Gegensatz zu ἐγγίζειν in Mk. 1, 15 Par. kann wirklich kein Zufall sein; der Unterschied in Bedeutung muss aufrechterhalten werden¹³. Man darf den Text auch nicht dahin abschwächen, dass man aus ihm nur entnehmen will, dass Zeichen des kommenden Reiches da seien, und darum hier letztlich nur sein *Nahen* angekündigt sei¹⁴. Unberechtigt ist auch die Annahme von Joh. Weiss¹⁵, solche Aussagen Jesu seien nur Äusserungen «pneumatischer Ekstase» in seltenen Augenblicken «prophetischer Begeisterung». Weiss steht hier zuviel im Banne seiner konsequent-eschatologischen Auffassung, die ihm ein Ernstnehmen der *Gegenwart* der Gottesherrschaft in Jesu Taten verbietet. Gegen seine Behauptung spricht übrigens der nüchterne Charakter dieser Aussage.

Wir stellen somit fest, dass für Jesus seine Dämonenbannungen und die Gegenwart der Gottesherrschaft in Beziehung zueinander stehen. Das hat nichts zu tun mit der abwegigen Ansicht, Jesus habe zeitweise glauben können, das Kommen des Gottesreiches durch Dämonenaustreibungen und Heilungen «beschleunigen» zu können. Etwas das schon da ist, kann nicht mehr herbeigezwungen werden¹⁶. Das Spätjudentum erwartete das Aufhören der Herrschaft der gottfeindlichen Mächte mit dem Anbruch der in der Zukunft liegenden messianischen Zeit (vgl. Ass. Mos. 10, 1; Test. Levi 18). Jetzt beansprucht Jesus, dass in ihm sich bereits die endzeitliche Überwindung des Satansreiches vollzieht. Die Gegenwart ist nicht mehr heilsleer, der Sieg über den Satan nicht mehr bloss zukünftig, sondern in Jesu Auftreten, Handeln und Verkündigen ist Gott in einer ganz neuen und unerhörten Weise der Gegenwärtige. Was die Juden für bloss zukünftig achteten, ist machtvoll hereingebrochen¹⁷.

¹³ Siehe dazu weiter Kümmel, Verheissung, 99 f., und die dort angeführten Belege; Dobschütz, Eschatology, 334; Percy, Botschaft Jesu, 179; Zahn, Matthäus, 457 f.; Gloege, Reich Gottes, 125; Blass-Debrunner, § 101. Als «nahe herbeigekommen» wird ἔφθασεν verstanden von Michaelis, Täufer, 73 ff. und Werner, Dogma, 50 f.

¹⁴ So M. Dibelius, Jesus, 2. Aufl. (Sammlung Göschen 1130), 1949, 69; dagegen Kümmel, Verheissung, 101 und Percy, Botschaft Jesu 179.

¹⁵ Predigt Jesu, 90. Ähnlich W. Bousset, Jesus, 38.

¹⁶ So auch Gloege, Reich Gottes, 124, in Auseinandersetzung mit Michaelis, Täufer, 76 (Michaelis würde selber heute kaum mehr diese Auffassung verteidigen).

¹⁷ Vgl. Kümmel, Gottesverkündigung, 63 f.; Schniewind, Matthäus, 159 f.; Otto, Reich Gottes, 80 f.; Billerbeck II, 167 f.; Flückiger, Dogma 95 f.

Ein Mt. 12, 28 Par. analoger Spruch ist uns Lk. 10, 18 überliefert. Jesus sendet Luk. 10, 1–12 (zwei-und-)siebzig Jünger aus, um verschiedene Städte auf sein Kommen vorzubereiten. Die Siebzig kehren mit Freuden zurück und berichten: «Herr, auch die Dämonen sind uns untertan kraft deines Namens» (10, 17). Darauf antwortete Jesus (V. 18): «Ich sah (ἐθεώρουν) den Satan wie einen Blitz vom Himmel fallen.»

Dieser Spruch als *Einzellogion* nehmen zu wollen¹⁸, ist kaum nötig. Er passt sehr gut in den Zusammenhang hinein, denn das Zeitwort ἐθεώρουν sieht auf das visionäre Erlebnis eines Ereignisses in der Vergangenheit. Der Spruch wird darum auch von vielen Forschern im Zusammenhang mit der Rückkehr der Siebzig verstanden. Auch braucht man nicht an der Zugehörigkeit des Spruches zur ältesten Tradition zu zweifeln¹⁹. Schwieriger zu lösen, ist die Frage, worauf er anspielt. Die alte Deutung (schon bei Origenes), nach der Jesus im Anschluss an Jes. 14, 12 auf den vorgeschichtlichen Abfall des Satans von Gott hinweist, dürfte auf alle Fälle als ausgeschlossen gelten. An sich wahrscheinlicher ist die Deutung, dass Jesus hier auf den von ihm errungenen Sieg über den Satan in der Versuchungsgeschichte hinweist (Lk. 4, 1–13). Besonders Zahn²⁰ hat diese Interpretation energisch verfochten. Dort habe Jesus «einen für alle Folgezeit grundlegenden Sieg über den Satan und sein Reich gewonnen». Demgegenüber ist aber zu betonen, dass in der Versuchungsgeschichte Jesus eher der *Angegriffene* ist, der sich zu wehren hat, während er hier (vgl. auch Mt. 12, 28 Par.) als der *Angreifer* erscheint²¹. Zahn misst der Versuchungsgeschichte also bestimmt in dieser Hinsicht eine falsche Bedeutung bei. Wenn man, wie Zahn auch tut, den Spruch in seinem jetzigen Kontext belässt, muss man ihn auch daraus verstehen. Dann erscheint er im Zusammenhang mit dem Jubelruf der Siebzig in V. 17b: «Herr, auch die Dämonen sind uns untertan kraft deines Namens.» Es liegt folglich auf der Hand, den Spruch so zu deuten, dass er auf die Tätigkeit der Jünger während ihrer Aus-

¹⁸ So Kümmel, Verheissung, 106.

¹⁹ Für J. Wellhausen ist der Spruch «ganz apokryph», für J. Weiss trägt er in seiner unerfindbaren Einzigartigkeit den Stempel der Echtheit! In beiden Anschauungen spiegeln sich die dogmatischen Voraussetzungen der betreffenden Theologen. Vgl. dazu Montefiore, Syn. Gosp., 930.

²⁰ Lukas, 421 f.; vgl. auch Grundmann, Art. ἰσχύω, ThWNT III, 404; Cadoux, Hist. Mission, 66.

²¹ Vgl. auch Jülicher II, 226; Percy, Botschaft Jesu, 183.

sendung hinweist. *ἐθεώρουν* wäre dann als visionäres Erlebnis Jesu während der Abwesenheit der Jünger aufzufassen²². Satans Sturz erfolgte demnach mit der Plötzlichkeit²³ eines Blitzes. Gegen diese Auslegung kann man nun auch nicht einwenden, Jesus hätte der Arbeit der Jünger nie eine solch grosse Bedeutung beigemessen²⁴, denn es geht hier ja nicht um ihre *eigene* Tätigkeit, sondern um ihre Tätigkeit in Jesu Namen (V. 17). Die Worte «kraft deines Namens» sind hier von entscheidender Wichtigkeit²⁵.

Unser Spruch besagt somit wesentlich dasselbe wie Mt. 12, 28f. Par.: Der Satan ist gestürzt bzw. gebunden; d. h., dass die für die Endzeit erwartete Überwindung des Satans bereits geschehen und seine «Herrschaft» bereits gebrochen ist; und dies hängt zusammen mit der Tatsache, dass die Gottesherrschaft schon Gegenwart geworden ist. Auch hier ist somit eindeutig belegt, dass für die Synoptiker in Jesus eine neue Situation zu Tage tritt, die sich nicht nur in Jesu eigener Tätigkeit, sondern auch in der Arbeit seiner Jünger, insofern sie in seinem Namen erfolgt, manifestiert²⁶.

c) Das «Euangelion» Jesu

Die Wörter *εὐαγγέλιον* und *εὐαγγελίζεσθαι* (bzw. *εὐαγγελίζειν*) werden von den Synoptikern wie von Paulus als Termini für die neue Botschaft Jesu Christi verwendet. Woher stammen diese Ausdrücke, und was bedeuten sie? Warum fehlen sie überhaupt im Johannes-evangelium und in den Johannesbriefen? Wie lauten sie in der aramäischen Sprache Jesu – wenn sie überhaupt von ihm benutzt worden sind?

Wenn man über diese Fragen nachzudenken beginnt, fällt zuerst die Verschiedenheit des synoptischen Sprachgebrauches in dieser

²² Vgl. *Ridderbos*, Koninkrijk, 72; *Holtzmann*, Synopt., 171 f.; *Lagrange*, Luc, 301 f.; *Klostermann*, Lukas, z. St.

²³ Die Plötzlichkeit, nicht die allgemeine Sichtbarkeit (vgl. Lk. 17, 24; Mt. 24, 27) des Blitzes ist hier Vergleichspunkt.

²⁴ So *Percy*, Botschaft Jesu, 186 f.; *Zahn*, Lukas, 419 f.; *A. Loisy*, L'évangile selon Luc, Paris 1924, 298 f.

²⁵ Vgl. *Cullmann*, Königsherrschaft Christi, 18 f.; *Lagrange*, Luc, 302. Dieser Gedanke der Mitarbeit Jesu mit seinen Gesandten, der hier nur angedeutet wird, wird dann im Joh.-Ev. besonders hervorgehoben.

²⁶ Siehe auch *Kümmel*, Verheissung, 107; *Cullmann*, Königsherrschaft Christi, 18 f.; *Ridderbos*, Koninkrijk, 72.

Hinsicht auf: Das Substantiv *εὐαγγέλιον* begegnet nur bei Mt. und Mk., fehlt dagegen (mit Absicht?) vollständig bei Lk. Umgekehrt fehlt das Verbum bei Mk.; bei Mt. kommt es einmal vor (11, 5), und zwar in einem Zitat und im passiven Sinn. Bei Lk. findet es sich zweimal in passiver Bedeutung, nämlich 7, 22 (Par. zu Mt. 11, 5) und 16, 16 (Par. zu Mt. 11, 12, wo Mt. aber *βιάζεται* verwendet¹). Sonst gebraucht Lk. es nur in aktiver Bedeutung (*εὐαγγελίζεσθαι τί, τινά, τινί, τι*) und zwar achtmal im Evangelium (1, 19; 2, 10; 3, 18; 4, 18; 4, 43; 8, 1; 9, 6; 20, 1), fünfzehnmal in der Apg.

Auf Grund dieses auffälligen Befundes und des aramäischen Sprachgebrauches hat Gustav *Dalman*² nachzuweisen versucht, dass Jesus den Ausdruck «Evangelium» nicht gebraucht habe. Viele Forscher sind ihm hierin nachgefolgt³. Demgegenüber meinte aber *Harnack*⁴, es sei höchst wahrscheinlich so, dass der Begriff «Evangelium», der in der Urgemeinde eine ausserordentlich grosse Rolle gespielt habe, von Jesus selbst geprägt worden sei. Allmählich traten die Bedenken, die *Dalman* geäussert hatte, zurück, vor allem seit *Harnack* (obwohl seine Schrift selbst wenig Beachtung fand), und man kam weitgehend dazu, den Gebrauch des Begriffes im Munde Jesu für möglich oder sogar wahrscheinlich zu halten⁵. Besonders bedeutsam ist in dieser Hinsicht der Beitrag von Millar *Burrows*⁶, der den Unterschied von Nomen und Verbum (vor allem bei Mk. und Lk.) vom religiösen Sprachgebrauch Deuterijosas her zu erklären versucht und den Gebrauch, auch des Nomens «Evangelium», im Munde Jesu für überaus wahrscheinlich hält. Der weitaus bedeutendste Beitrag zur ganzen Diskussion stammt jedoch von *Schniewind*⁷, der im Anschluss an *Burrows*, aber auch zurückgreifend auf die Untersuchung von Johannes *Müller*⁸, zu beweisen versucht, dass

¹ Siehe dazu oben, S. 43–46.

² Die Worte Jesu I, Leipzig 1898, 84 f.

³ Vgl. die Literaturangaben bei *Schniewind*, Euangelion I, 5 ff. Andere Forscher, wie *Wellhausen*, Einleitung, 98–104. 147–153 und *Klostermann*, Synopt., 4, wollen die neutestamentliche Verwendung direkt aus dem Hellenismus ableiten.

⁴ Kirchenverfassung und Kirchenrecht in den zwei ersten Jahrhunderten, 1910, 199–239.

⁵ Auf diese Frage und die Diskussion um sie kann im Rahmen unserer Untersuchung nicht weiter eingegangen werden. Vgl. dazu die ausgezeichnete Uebersicht und Erörterung bei *Schniewind*, Euangelion I, 11 f.

⁶ The Origin of the Term «Gospel», JBL 44, 1925, 21–33.

⁷ Euangelion I. Der 2. Teil erschien 1931.

⁸ Das persönliche Christentum der paulinischen Gemeinden I, Leipzig 1898, 53–62; siehe *Schniewind*, Euangelion I, 5 ff.

diese neutestamentlichen Begriffe von Deuterojesaja her zu verstehen sind, im Spätjudentum bekannt waren⁹ (obwohl sie in der nachdeuterojesajanischen kanonischen Literatur zurückgedrängt wurden), und dass Jesus sich bewusst an die Freudenbotengestalt Deuterojesajas anschloss. Seit *Schniewind* haben Forscher mehr und mehr, auch da, wo sie in den erwähnten Begriffen nicht Jesu ipsissima verba sehen wollten, die Verbindung zwischen Deuterojesajas m^ebassēr (vgl. z. B. 40, 9; 41, 27; 52, 7) und dem synoptischen *εὐαγγέλιον* bzw. *εὐαγγελίζεσθαι* betont¹⁰. Gelegentlich behauptet man aber auch, dass Jesus die Worte *bissar* und *h^esorāh* selber gebrauchte und diese Begriffe, die im AT fast ausschliesslich profan verwendet sind, gänzlich neu prägte. Übrigens habe er sich selber als den verheissenen m^ebassēr bezeichnet. *Friedrich* prägt sogar den Satz: «Die Frage, ob Jesus das Wort *εὐαγγέλιον* gebraucht hat oder nicht, ist letzten Endes die Frage nach seinem Messiasbewusstsein»¹¹.

Mit dieser Behauptung *Friedrichs* sind wir schon von der formalen zur inhaltlichen Fragestellung übergegangen: Was bedeuten diese Begriffe im Munde Jesu bzw. der Urgemeinde? Zunächst muss konstatiert werden, dass es eschatologisch-messianische Ausdrücke sind, die Jesus und seine Gemeinde als solche vorfanden. Auch das Spätjudentum kannte ja eine Frohbotschaft, die in engster Beziehung zur messianischen Zeit stand. Dann wird der m^ebassēr (Elia? der Messias?) kommen und die Gottesherrschaft offenbar werden¹². Die Gegenwart war dem Judentum aber leer und gottverlassen. Geschlecht um Geschlecht des jüdischen Volkes hat sich zu Tode geseht und zu Tode gebetet; es kam ein Prophet nach dem anderen – bis schliesslich keine mehr auftraten. Auch Johannes der Täufer kam . . . und ging wieder. Und jetzt endlich kommt dieser Mensch Jesus, verkündet das «Evangelium» und proklamiert, dass die Gottesherrschaft da ist (vgl. Mt. 12, 28 Par.; Lk. 17, 20f.), dass man nicht länger zu warten und zu suchen braucht¹³. Jesus als Freudenbote bedeutet aber

⁹ Belege bei *Billerbeck* III, 5–11 und *Friedrich*, Art. *εὐαγγελίζομαι*, ThWNT II, 710–714. Die Form *ʿāwen gillājōn* oder *ʿawōn gillājōn* (siehe *Billerbeck* III, 11) ist eine absichtliche rabbinische Entstellung.

¹⁰ Siehe auch *Schniewinds* Aufsatz Zur Synoptiker-Exegese, ThR NF 2, 1930, 177–179; weiter *Lohmeyer*, Markus, 7; *Ridderbos*, Koninkrijk, 79; *Friedrich*, ThWNT II, 705–735; *Feine*, Jesus, 131–139; *Oepke*, Gottesvolk, 159 f.; *E. Molland*, Das paulinische Euangelion, Oslo 1934, 14–38; *Busch*, Syn. Eschatologie, 88 f.

¹¹ ThWNT II, 725.

¹² Vgl. *Billerbeck* III, 8–11; *Schniewind*, Markus, 50; *Lohmeyer*, Markus, 7.

¹³ Vgl. *Wernle*, Jesus, 235; *Kümmel*, Gottesverkündigung, 63 f.

einen Reichsgedanken, «der Israel paradox sein musste. Denn unter dem Titel des Reiches erwartet das Volk kein *Reden*, sondern ein machtvollens *Handeln* Gottes»¹⁴. Es scheint darum befremdend, dass bei Jesus der Nachdruck fast ausschliesslich auf die *Verkündigung*, auf das *Wort* fällt, das überdies *Freudenwort* heisst. Diese Freude ist für ihn übrigens kein blosses Umschlagen der Stimmungen, sondern ein tatsächliches Gegenwärtigsein der messianischen Zeit. Die Umkehr wird selbst zur Freude (vgl. Lk. 15; 19, 1ff.)¹⁵.

Lk., bei dem das Verbum überwiegt, scheint die Quellen genauer wiederzugeben¹⁶ (obwohl der Begriff *εὐαγγελίζεσθαι* bei ihm gelegentlich sekundäre Bildung ist – vgl. 16, 16). Die häufigere Verwendung des Nomens bei Mk. ist eher die geradlinige *Fortsetzung* der Verkündigung Jesu, die Sprache der *Gemeinde* im Sinne Jesu¹⁷. So fasst er (1, 15) die Verkündigung Jesu zusammen: «Die Zeit ist erfüllt, und die Gottesherrschaft ist genaht; tut Busse und glaubt auf Grund des Evangeliums.» Diese Formulierung der Predigt Jesu ist sicher sachgemäss und enthält alte Bestandteile¹⁸. Die Urgemeinde hätte nämlich nicht in erster Linie die Nähe der Gottesherrschaft, sondern eher die Auferstehung und Messianität Jesu zum Gegenstand ihrer Verkündigung gemacht¹⁹. Dagegen ist die Nähe der Gottesherrschaft der beherrschende Begriff der Verkündigung Jesu. Mit den Worten Mk. 1, 15 ist seine ganze Verkündigung unter einen eschatologischen Gesichtspunkt gestellt²⁰.

Versuchen wir jetzt, den Inhalt des Begriffes «Evangelium» in Mk. 1, 15 zu bestimmen, um von daher zu einem besseren Verständnis dieser Wiedergabe der Botschaft Jesu zu kommen. Der Ausdruck findet sich siebenmal bei Mk.: zweimal im erzählenden Bericht, wo es heisst «Evangelium Jesu Christi» (1, 1) und «Evangelium Gottes» (1, 14), und fünfmal in Jesusworten, wo er stets absolut gebraucht wird (1, 15; 8, 35; 10, 29; 13, 10; 14, 9). Der absolute Gebrauch

¹⁴ W. Lütgert, Das Reich Gottes nach den synoptischen Evangelien, Gütersloh 1895, 101.

¹⁵ Vgl. Schniewind, Markus, 62 f. (zu 2, 18–22); Billerbeck III, 8; Oepke, Gottesvolk, 164.

¹⁶ Vgl. Friedrich, ThWNT II, 725 f.; Haussleiter, Der Missionsgedanke im Evangelium des Lukas, Salz und Licht 9, Barmen 1904, 7–13.

¹⁷ Vgl. Friedrich, ThWNT II, 726; Schlatter, Markus, 10 f., 38. Nach Marxsen, Markus, 77–83, ist das Substantiv erst von Mk. in die Tradition hineingebracht.

¹⁸ So auch Bultmann, Theologie, 4.

¹⁹ Vgl. Percy, Botschaft Jesu, 20 f.

²⁰ Vgl. Michaelis, Verheissung, 5; Bultmann, Theologie, 2.

dürfte späteren Ursprungs sein. Aber auch die in 1, 1 und 1, 14 vorkommenden Zusammensetzungen sind schwerlich ursprünglich. Bei Mt. dagegen heisst es fast immer: «das Evangelium (von) der Königsherrschaft (scil. Gottes)» oder «dieses Evangelium» (4, 23; 9, 35; 24, 14; 26, 13). So könnte Jesus seine Botschaft bezeichnet haben – vorausgesetzt, dass er das Substantiv *b^eśorāh* gebraucht hat. Nun fällt es aber auf, dass in Mk. 1, 15 auch das absolut-gebrauchte «Evangelium» in *Beziehung auf die Gottesherrschaft steht*²¹. Wenn Mk. «Glaubet auf Grund des Evangeliums» sagt, dann bezieht er das «Evangelium» zurück auf den Satz: «Die Gottesherrschaft ist genaht.» Wir haben aber schon festgestellt (s. oben, S. 47–51), dass zwischen Jesus als dem Bringer der Gottesherrschaft und der Gottesherrschaft selber kaum zu unterscheiden ist. Deshalb hat die Urgemeinde ohne Schwierigkeiten aus dem «Evangelium von der Gottesherrschaft» ein «Evangelium Jesu Christi» bzw. «Gottes» machen können²². Diese letzten Formulierungen sind sachlich richtig und konsequent, können aber in dieser Form nicht von Jesus selbst gebraucht sein. Bei ihm wird man höchstens das «Evangelium (von) der Gottesherrschaft», oder – jedoch weniger wahrscheinlich – das absolut-gebrauchte «Evangelium» erwarten dürfen.

Wir fassen zusammen: Jesu Verwendung von diesen Begriffen hängt aufs engste zusammen mit dem Geheimnis des Messias und mit der Gestalt des im Judentum erwarteten Freudenboten. Der *m^ebassēr* «kann der Messias sein, er braucht es aber nicht zu sein, er kann ein Ungenannter sein. Bald ist's der Messias, bald Elias, wer es ist, kann auch ganz verschwiegen bleiben»²³. Schon bei Deuterojesaja bleibt er unbenannt und unbestimmt. Man sagt von ihm, er werde ausrufen: «Das Heil ist nahe herbeigekommen»; «herangekommen ist die Zeit der Gottesherrschaft, dass sie offenbart werde»²⁴. Jetzt *ist* wirklich jemand da, der sich *m^ebassēr* nennt und eine *b^eśorāh* verkündet. Und seine *b^eśorāh* lautet in der Tat: «Erfüllt ist die Zeit und genaht die Gottesherrschaft; tut Busse und glaubet auf Grund dieser *b^eśorāh*» (Mk. 1, 15). Ist er der Messias? oder Elias? oder «der Prophet»? Man weiss es nicht, man kann es nicht «wissen». – Und wer ist Johannes der Täufer? Ist *er* der Messias? Bei Mt. ist seine Botschaft ja buch-

²¹ So auch *Taylor*, *Mark*, 167.

²² So auch Mk. 1, 1 und 1, 14, welche übrigens die Beziehung des Verfassers zu Paulus zeigen.

²³ *Friedrich*, *ThWNT* II, 714.

²⁴ Vgl. *Billerbeck* III, 9 f.

stäblich gleichlautend mit der Botschaft Jesu: «Tut Busse; denn die Himmelherrschaft ist genaht» (3, 2; 4, 17). Es scheint als ob Mt. geradezu mit Absicht die Markusversion der Botschaft Jesu (1, 15) umbiegt, um somit ein Ärgernis zu provozieren: Jesus und Johannes verkündigen das Gleiche²⁵! Ähnlich verfährt Lk., wenn er vom Täufer sagt, dass er das Volk «evangelisierte» (3, 18), also wie Jesus eine Frohbotschaft verkündigte²⁶. Man sieht folglich, dass die Person Jesu und der Begriff «Evangelium» bei den Synoptikern geradezu von einem Geheimnis verschleiert sind. Man kann nicht «wissen», welcher von diesen beiden Freudenboten bzw. Busspredigern der Messias ist – wenn überhaupt einer von ihnen es ist!

Bei Jesu Antwort auf die Täuferfrage (Mt. 11, 4–6 Par.)²⁷ verhält es sich noch einmal ähnlich. Die ganze Antwort gipfelt in dem Schlusssatz: «Armen wird die frohe Botschaft gebracht, und selig ist, wer an mir keinen Anstoss nimmt.» Die Tatsache, dass Jesus hier wörtlich und inhaltlich unverkennbar anlehnt an die alttestamentlichen Stellen Jes. 35, 4f.; 61, 1 (vgl. 29, 18f.) macht ihn noch nicht zum Messias. Auch hier fallen ja die merkwürdige Verschleierung und die scheinbar beabsichtigten Weglassungen auf: Die Einleitungsworte von Jes. 35, 4b. 5 («Gott . . . selbst wird kommen und euch helfen. Als dann . . .») fehlen; das Wort «Freudenbote» wird nicht gebraucht, und nur die Warnung zum Schluss mahnt, *den* nicht zu verkennen, der hier redet²⁸. Nur der Glaube vermag hier den *m^ebassēr* zu sehen, und wiederum nur der Glaube kann den Schluss ziehen, dass dieser *‘anāw*, der *m^ebassēr* für die *‘anawīn*²⁹, der Messias ist. Diesen Glauben zu wecken, ist der Sinn der Antwort auf die Anfrage des Täufers.

Es dürfte jetzt deutlich sein, dass der Begriff «Evangelium» im

²⁵ Diese Schwierigkeit ist auch von einigen Übersetzern und Kirchenvätern empfunden worden, die dann in Mt. 4, 17 das *μετανοείτε* . . . *γὰρ* wegliessen, um so den Anklang auf das Täuferwort abzuschwächen und die scheinbare Härte der Jesusbotschaft zu mildern. Auch *Hirsch*, Frühgesch. I, 5, lässt die Busspredigt nur für den Täufer gelten, bestreitet sie aber für Jesus aus textkritischen und sachlichen Gründen. Vgl. dagegen *Schniewind*, Matthäus 34 f.

²⁶ Angesichts dieser Tatsache ist es fraglich, ob es Lk. so besonders um eine «Distanzierung» des Täufers von Jesus zu tun ist, wie *Conzelmann*, Mitte, 96, meint. Um dies zu erreichen, muss *Conzelmann*, ebenda, 14, 194, mit *Bultmann*, Theologie, 86, die prägnante Bedeutung des Verbums in Lk. 3, 18 verneinen. Ähnlich verfährt *Marxsen*, Markus, 96.

²⁷ Siehe dazu auch unten, S. 66 f.

²⁸ Vgl. *Schniewind*, Matthäus, 139 f.

²⁹ *Schniewind*, Zur Synoptiker-Exegese, ThR 1930, 178.

Munde Jesu eine andere Nuance als bei der späteren Gemeinde hat. Man steht hier noch unter einem grossen Fragezeichen: Ist es Dieser? oder Jener? oder ein Anderer? Von dieser Fragestellung her ist das Wort «Evangelium» geprägt. Jesus ist noch nicht «Gegenstand» oder «Inhalt» seines «Evangeliums», wozu er in der Urgemeinde ausdrücklich wurde; wohl aber ist er Gegenstand des *Glaubens*. Er «verkündigt» sich selbst nicht, sondern er bringt sich selbst, bietet in seiner Verkündigung sich selbst an³⁰, und zwar so, dass der Begriff «Evangelium» in seinem Munde immer von einem Geheimnis verschleiert ist. In der Urgemeinde dagegen bedeutet «Evangelium» etwa: Die frohe Botschaft von dem fleischgewordenen, ans Kreuz geschlagenen, auferstandenen, gen Himmel gefahrenen und wiederkehrenden Jesus, dem Herrn der Kirche und der ganzen Welt. Damit ist das Geheimnis, das von jeher dieses Wort verhüllt hat, aufgedeckt³¹.

Wir kehren zurück zu Mk. 1, 15. Auch *Mk.* will seine Leser in die Situation des Fleischgewordenen versetzen, auch er bedient sich der Sprache seiner Umwelt, aber er tut es doch in möglichst genauem Anklang an Jesu eigene Worte. Er will das Skandalon beibehalten, indem er Jesus sagen lässt: «Die Gottesherrschaft ist genaht; tut Busse und glaubet – und zwar auf Grund der Tatsache, dass die Frohbotschaft von der Gottesherrschaft jetzt an euch ergeht!» Damit ist er nicht notwendig über *Mt.* hinausgegangen, indem Letzterer den Satz πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ verschweigt. *Mt.* hebt das Skandalon hervor, indem er Jesu Worte denen des Täufers angleicht. *Mk.* geht es um dasselbe, wenn er Jesus das vom Geheimnis getragene

³⁰ Die Frage, ob in dem Ausdruck εὐαγγέλιον Ἰησοῦ Χριστοῦ (*Mk.* 1, 1 u. ö.; vgl. 1, 14; *Röm.* 1, 1) Jesus gen. obj. oder gen. subj. sei, ist von dieser Erkenntnis aus falsch gestellt. Vgl. auch *Schniewind*, Euangelion I, 24; *Busch*, Syn. Eschatologie, 88 f.; *Marxsen*, Markus, 77 f., 88–92.

³¹ Um der Botschaft von dem historischen Jesus treu zu bleiben, unterlässt das Johannesevangelium den Gebrauch des in der Zeit seiner Leser von seinem Geheimnis sozusagen «enthlösten» Begriffes «Evangelium» – deshalb unterlässt er ihn, und nicht weil er nur eine «realized eschatology» vertreten, oder gar die Eschatologie überhaupt aufgeben hätte. Zur Eschatologie des Johannesevangeliums, vgl. *G. Stählin*, Zum Problem der johanneischen Eschatologie, *ZNW* 33, 1934, 225–259; *W. G. Kümmel*, Die Eschatologie der Evangelien, *ThBl* 15, 1936, Sp. 235–239; *E. Stauffer*, Agnostos Christos: Joh. xi, 24 und die Eschatologie des vierten Evangeliums, in: *The Background of the New Testament and its Eschatology* (Studies in Honour of C. H. Dodd), Cambridge 1956, 281–299; *G. E. Ladd*, Eschatology and the Unity of the New Testament, *The Expository Times* 68, 1957, 269–271.

Wort *εὐαγγέλιον* sagen lässt. Beide Evangelisten interpretieren ihres Meisters Botschaft sachgemäss.

Noch Eines hat sich in unserer Erörterung deutlich herausgestellt: Die Person Jesu ist von seinem Wort, dem «Evangelium Jesu Christi», weder zu trennen, noch zu unterscheiden. Als Freudenbote ist er nicht nur Träger des *Wortes*, sondern zugleich Träger und Bringer des *Heils*, ja, *das* Heil in eigener Person. Indem er die Gottesherrschaft verkündet, bringt er sie auch und bringt er auch sich selbst³².

Ähnlich verhält es sich mit Jesu *Taten*. Auch sie dürfen nicht von seiner Person und seinem Wort isoliert werden. Diese *Person* wirkt unter dem Volk durch *Worte* und *Taten*. Seine Worte sind Taten, und seine Taten Worte. Immer sind seine Wunder verbunden mit einem Wort, einer Aufforderung, einem Befehl. Er macht keinen Unterschied zwischen dem Wort, mit Hilfe dessen er Dämonen bannt, und dem Wort seiner Verkündigung³³. Beides geschieht mit der Autorität seiner Person. «Die Rabbinen lehrten, und nichts geschah. Jesus lehrte, und alles Mögliche geschah»³⁴. «Der Ausdruck *ἐξουσία* erscheint als derjenige, der Jesu Gesamtwirksamkeit in ihrer Ursache zusammenfasst. Er wird verwendet für seine Lehre (Mt. 7, 29; Mk. 1, 22; Lk. 4, 32), die in der Tempelreinigung Tat gewordene Lehre (Mt. 21, 23–27; Mk. 11, 27–33; Lk. 20, 1–8), die Sündenvergebung (Mt. 9, 6. 8; Mk. 2, 10; Lk. 5, 24) und die Vertreibung der Geister (Lk. 4, 36). Er bezeichnet das Besondere, das Jesus gegenüber den grossen Lehrern seiner Zeit hat (Mt. 7, 29)»³⁵. Verben wie *φοβεῖσθαι* (Mt. 9, 8; 10, 31; Mk. 4, 41; 5, 15), *θαυβεῖσθαι* (Mk. 1, 27; 10, 24; 10, 32; Lk. 5, 9), *θαυμάζειν* (Mt. 8, 27; 9, 33; 15, 31; 21, 20; 22, 22; Mk. 5, 20; Lk. 4, 22; Lk. 9, 43; 11, 14), *ἐκπλήσσεσθαι* (Mt. 7, 28; 13, 54;

³² Siehe auch Schlatter, Christus, 135–137; Behm, Art. *μετανοέω*, ThWNT IV, 996; Feine, Jesus, 131–134; Schniewind, Zur Synoptiker-Exegese, ThR 1930, 183; ders., Evangelion I, 2–4, 24; vgl. 34–44; Gloege, Reich Gottes, 119. Andererseits wollen z. B. Wernle, Die Reichsgotteshoffnung in den ältesten christlichen Dokumenten und bei Jesus, Tüb.-Leipzig 1903, Montefiore, Syn. Gosp., cviif., Bultmann, Syn. Trad., 135, ders., Jesus, passim und E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus, ZThK 1954, 150, Person und Wort Jesu voneinander trennen.

³³ Vgl. Ridderbos, Koninkrijk, 80 f.; Perels, Wunderüberlieferung und Wortüberlieferung, 20–22.

³⁴ Manson, Der da kommen soll, 49.

³⁵ Perels, Wunderüberlieferung und Wortüberlieferung, 29; vgl. W. Foerster, Art. *ἐξουσία*, ThWNT II, 565 f. S. auch C. K. Barrett, The Holy Spirit and the Gospel Tradition, London 1947, 85 f.

22, 33; Mk. 1, 22; 6, 2; 7, 37; 11, 18; Lk. 4, 32; 9, 43) und ἐξίστασθαι (Mt. 12, 23; Mk. 2, 12; 5, 42; 6, 51; Lk. 2, 47; 8, 56) werden gebraucht, um die Reaktion des Volkes bald auf seine Lehre, bald auf seine Wundertaten zu beschreiben. Lk. fasst sogar seinen ganzen Evangeliumsbericht zusammen in den Worten: «Alles, was Jesus zu *tun* und zu *lehren* begonnen hat» (Apg. 1, 1). Selber formuliert Jesus seine Sendung in Mt. 13, 16f.: «Selig sind eure Augen, weil sie *sehen*, und eure Ohren, weil sie *hören* . . .»

Ohne sein Wort haben seine Wunder aber schlechterdings nichts Zwingendes. Er lehnt das Wunder als Machterweis, als Selbstzweck, ständig ab (Mt. 4, 7; 27, 40 ff.)³⁶. Das Wort könnte im Evangeliumsbericht noch ohne das Wunder erscheinen, das Umgekehrte ist aber nicht möglich. Warum verhält es sich so? Weil eben im *Wort* das Ärgernis seiner Person liegt! Von einem kraftvoll wirkenden Messias wäre das Volk begeistert gewesen. Wenn er aber anscheinend lediglich seine *Botschaft* betont, während er sich vor Wundern und Machterweisen scheut, kann er der Verheissene nicht sein und will man mit ihm nichts zu tun haben. Aber eben an diesem «mit ihm zu tun haben» entscheidet sich alles. Das Volk wünscht einen Machtwirker – nicht um seiner Person, sondern um seiner Machttaten willen³⁷. Mit einem Rabbi, der nur für seine Lehre Anspruch erhebt, ohne Stellungnahme zu seiner Person zu fordern, wäre das Volk auch noch zufrieden gewesen. Es hatte ja viele solche Lehrer! Jedoch hier finden Jesu Gegner ein solch merkwürdiges Ineinander von Person, Wort und Tat, dass sie *notgedrungen*³⁸ den ganzen Menschen ablehnen müssen: sie meiden seine Person, verurteilen seine Worte und fordern Zeichen nur aus Wundersucht.

Dieser Mensch ist aber von seinen beiden Gaben nicht zu trennen. In der Antwort auf die Täuferfrage (Mt. 11, 5f.) weist er zuerst hin auf seine Taten, dann auf sein Wort und ruft zuletzt seine Hörer auf, sich für seine Person zu entscheiden³⁹. Diese Ganzheit von Per-

³⁶ Vgl. Schniewind, Matthäus, 140.

³⁷ Ähnlich ist es im Hellenismus, wo das Interesse stärker am Wundergeschehen als am Täter haftet; vgl. Perels, Wunderüberlieferung und Wortüberlieferung, 86 f.

³⁸ Dazu M. Kähler, Der sog. historische Jesus und der biblische, geschichtliche Christus (Neudruck), Theologische Bücherei, Bd. 2, München 1953, 61.

³⁹ Es kann also *nicht* für richtig gelten, wenn Bultmann, Syn. Trad., 135, 163, diesen Spruch zwar Jesus zutraut, weiter aber behauptet, er habe keine Beziehung auf Jesu Messiasanspruch, sondern lediglich auf seine Verkündigung. Siehe auch unten, S. 67.

son, Tat und Wort ist Jesu «Evangelium», über dem ein merkwürdiger Schleier hängt, nämlich der Schleier seines messianischen Geheimnisses⁴⁰. Seine Gemeinde hat ihn richtig verstanden, als sie sein «Evangelium» so interpretierte, dass sie jenes stille Vorgehen im Lande Palästina als die grosse Wende der Zeiten bezeichnete und diesem verhüllten Wort seinen Schleier nahm, um es als die Offenbarung Gottes in die Welt hineinzutragen.

d) Die Vergebung der Sünden und die Vollmacht Jesu

Die im vorangehenden Paragraphen besprochene Einheit zwischen Person, Wort und Tat Jesu begegnet uns geradezu beispielhaft in der Geschichte von dem Gichtbrüchigen, dem Jesus die Vergebung seiner Sünden zuspricht, ehe er ihn heilt (Mk. 2, 1–12; Mt. 9, 1–8; Lk. 5, 17–26). Es ist nun aber von verschiedenen Seiten der Einwand erhoben worden, dass wir es hier gar nicht mit einer solchen Einheit zu tun haben. Wir hätten hier nämlich zwei Geschichten vor uns, die ursprünglich nichts miteinander zu tun haben. Die Verse Mk. 2, 1–5a; 10b–12 hätten eine alleinstehende Wundergeschichte gebildet, in die später die Verse 5b–10a – ein «Apophthegma» – eingefügt worden seien. Das Apophthegma sei dann eine ideale Szene, die einen Grundsatz, den die Gemeinde auf Jesus zurückführt, in einem konkreten Fall veranschaulicht. In diesem Fall ginge es um den Grundsatz, dass Jesus die Macht gehabt hätte, auf Erden Sünden zu vergeben¹. Die ganze Erzählung ist nun aber so einheitlich aufgebaut, dass man aus *formalen* Gründen nicht zu diesem Schluss gelangen kann. So sagt man dann eben, das Apophthegma sei aus *sachlichen*

⁴⁰ Richtig bemerkt Bornkamm, Jesus, 156, es sei erstaunlich, «dass Jesus diesen Anspruch (sc. seiner Sendung) nicht unmittelbar erhebt, sondern ihn aufgehen lässt in seiner Botschaft und seinem Wirken» (Sperrung von mir). Zu Unrecht behauptet er nun aber im Folgenden (S. 157–163), dieser Anspruch Jesu sei kein Messiasanspruch und seine Geschichte sei ursprünglich eine unmessianische, die erst nach Ostern «von der Gemeinde in das Licht ihres Messiasglaubens erhoben wurde». S. 158 schreibt er: «Es gibt tatsächlich keinen einzigen sicheren Beweis, dass Jesus einen der messianischen Titel, die ihm die Tradition anbot, für sich in Anspruch nahm.» Wie denkt B. sich eigentlich diese «sicheren Beweise»?

¹ Vgl. Bultmann, Syn. Trad., 12–14, 227; ähnlich Lohmeyer, Markus, 50, 53 f.; Taylor, Mark, 191 f.; W. Wrede, Zur Heilung des Gelähmten (Mc. 2, 1 ff.), ZNW 5, 1904, 354–358.

Gründen², und zwar auf Grund von Gemeindediskussionen über Jesu Vergebungsmacht, hier eingefügt worden. Es ist aber ernsthaft zu bezweifeln, ob für das Urchristentum Diskussionen dieser Art wesentlich gewesen sind. Auch *Bultmanns* Einwand, dass eine Predigtgeschichte nur *eine* Pointe haben darf, und dass wir deshalb hier eine Zusammensetzung zweier Geschichten haben müssen, scheint uns im Hinblick auf diese Erzählung überhaupt keine Berechtigung zu haben. Vielmehr ist die ganze Geschichte gerade und nur um des Zusammenhanges von Heilung und Sündenvergebung willen erzählt. Es gab gewiss keinen Urbericht ohne diese Einheit von Wunder und Wort³.

Dieses Wort ist nun aber *Vergebungswort*, und gerade an ihm scheiden sich die Wege Jesu und der Schriftgelehrten. Es kann nämlich kaum Zufall sein, wenn nach dem Zeugnis aller Synoptiker⁴ gerade *diese* Geschichte den Anlass zu allen späteren Auseinandersetzungen zwischen Jesus und dem offiziellen Judentum bildet. Der Anstoss, den er den Schriftgelehrten hier gibt, ist und bleibt unüberwindbar. Sein Machtwort steht ohne Analogie in der Geschichte. Eine Ähnlichkeit haben wir in 2. Sam. 12, 13, aber keineswegs eine Parallele; denn dort ist der Prophet Nathan lediglich der Kundegeber einer schon vollzogenen Vergebungstat *Gottes*. Die Sündenvergebung bleibt Prerogative Gottes (Ex. 34, 7; Jes. 43, 25), und obwohl man sie auch als spezifische Gabe der messianischen Zeit erwartet (vgl. Jes. 33, 24), hat man doch niemals, auch im Spätjudentum nicht⁵, zu

² *Lohmeyer*, Markus, 50 gibt offen zu, dass die *formalen* Gründe kein Gewicht tragen. Über den Fehler im Satzbau vor dem Heilungswort (Mk. 2, 10; Mt. 9, 6; Lk. 5, 24) vgl. *Lohmeyer*, ebenda, 50 und *Perels*, Wunderüberlieferung und Wortüberlieferung, 94.

³ Auf die formgeschichtliche Frage kann hier nicht weiter eingegangen werden. Vgl. dazu folgende Verfasser, welche sich alle für die Einheitlichkeit der Erzählung entscheiden: *Dibelius*, Formgeschichte, 65; *ders.*, Zur Formgeschichte der Evangelien, ThR NF 1, 1929, 211 f.; *Schniewind*, Zur Synoptiker-Exegese, ThR 1930, 172 f.; *ders.*, Markus, 56–61; *Montefiore*, Syn. Gosp., 75–83 (erwägt jedoch auch die Möglichkeit eines Einschubes); *Kümmel*, Gottesverkündigung, 65; *Manson*, Der da kommen soll, 55–57; *Perels*, Wunderüberlieferung und Wortüberlieferung, 47 f., 69, 94. Vgl. auch *Albertz*, Streitgespräche, 3, 57–64 und *Büchsel*, Synoptikerkritik, 30 ff.

⁴ Dagegen kann Jesu Antrittspredigt in Nazareth (Lk. 4, 16–30) nicht vorgebracht werden, weil wir dort eher eine programmatische Zusammenfassung Jesu ganzer Verkündigung haben. Übrigens wird das offizielle Judentum in jenem Abschnitt gar nicht erwähnt. Siehe weiter unten, S. 86 f., 108.

⁵ Auch *Pesiq* 149a nicht; vgl. *Billerbeck* I, 495 f.

sagen gewagt, der *Messias* werde Sünden vergeben. Höchstens werde er fürbittend für sein Volk eintreten. Jesu Gabe an den Gelähmten erscheint den Schriftgelehrten darum selbstverständlich als ein Attentat gegen Gottes Heiligkeit. Wenn *das* aber geschieht, darf kein Schriftgelehrter mehr teilnahmslos danebenstehen; von daher ihr sofortiges, feststehendes Urteil: *βλασφημεῖ* – er lästert⁶.

Jesus geht aber weiter: er *vergißt* nicht nur die Sünden, sondern behauptet auch, er habe zu dieser Vergebung die Vollmacht, die *ἐξουσία* (Mk. 2, 10 Par.). Er hat nicht nur die *Macht* zu vergeben, sondern auch das *Recht*, und das Ärgerliche ist, dass er die Vergebung in seiner eigenen Vollmacht ausspricht, ohne einmal den Namen Gottes zu nennen⁷!

Es kann kein Zweifel daran bestehen, dass Jesus mit dem Ausdruck «Menschensohn» sich selber gemeint hat⁸. Auch die Meinung Montefiores, Jesus habe in Mk. 2, 10 Par. einfach das Wort «ich» gebraucht, während das Wort «Menschensohn» erst von der Urgemeinde in diesen Abschnitt eingetragen sei⁹, ist abwegig. Dagegen zeugt zunächst die Tatsache, dass alle Synoptiker hier den gleichen Ausdruck verwenden. Wichtiger als dieser formale Grund ist aber der sachliche: Gerade darin, dass Jesus sagt, der *Menschensohn* habe Vollmacht, auf Erden die Sünden zu vergeben, liegt die Pointe der ganzen Geschichte. Denn wie über dem Begriff «Evangelium» – das haben wir bereits oben, S. 51–60, konstatiert – hängt auch über dem Begriff «Menschensohn» ein Schleier der Verhüllung. Der Name «Menschensohn» war in Jesu Tagen keineswegs eine geläufige Bezeichnung für den Messias – so wenig wie der Name m^ebassēr. In den Bilderreden Henochs wird im Anschluss an Dan. 7, 13 vom «Menschensohn» ge-

⁶ Für den Unterschied zwischen Jesus und dem Judentum betreffs der Sündenvergebung, vgl. Schniewind, ThR 1930, 172 f.; ders., Markus, 57–61; Kittel, Probleme, 131 f.; Otto, Reich Gottes, 133–135; Gloege, Reich Gottes, 134 f.; Albertz, Streitgespräche, 7; Manson, Der da kommen soll, 49; Taylor, Mark, 195, 200 f.; Schlatter, Markus, 63 f.; ders., Matthäus, 299 f.; Montefiore, Syn. Gosp., 77 f.; Billerbeck I, 495 f., 1017.

⁷ Vgl. Ridderbos, Koninkrijk, 81; Foerster, ThWNT II, 565 f.; Kümmel, Gottesverkündigung, 64; ders., Verheissung, 40; Kittel, Probleme, 137 f.; Perels, Wunderüberlieferung und Wortüberlieferung, 69.

⁸ Für eine Aufzählung der Vertreter der Anschauung, Jesus identifiziere sich nicht mit dem Menschensohn, s. Kümmel, Verheissung, 39 f. (Anm. 89–91). Hinzufügen wäre Bornkamm, Jesus, 160–163, 206–208.

⁹ Syn. Gosp., 80; ähnlich Lohmeyer, Markus, 54, mit unzulänglicher Begründung.

redet und damit der Messias gemeint; weiter liegt diese Deutung in einigen rabbinischen Aussprüchen vor¹⁰. Sonst aber fehlen Hinweise in diese Richtung bei den Schriftgelehrten. Auch der breiten Masse des Volkes bleibt der Ausdruck unbekannt. Dieses Rätselwort wählt Jesus, gerade um so das Ärgernis seines Anspruches herauszustellen¹¹. Alle wissen, dass nur *Gott* Sünden vergeben kann. Hier ist nun aber ein *Mensch*, der die Sünden vergibt und dann auf rätselhafte Weise hinzufügt, dass er, als *bar nascha*, dazu die Vollmacht besitzt. Die Schriftgelehrten wissen von der Erwartung eines kommenden «Menschensohnes» – offensichtlich beansprucht Jesus, dieser Menschensohn zu sein. Die Identifikation wird freilich nicht ausgesprochen, auf alle Fälle nicht direkt. Diesen Schluss zu ziehen, wird seinen Hörern überlassen. Noch wichtiger: Alle wissen, dass nur *Gott* die Sünden vergeben kann. Wenn daher dieser Mensch die Sünden vergibt, bedeutet es anscheinend, dass er den Anspruch erhebt, selber *Gott* zu sein. *Dass* er *Gott* ist, sagt er freilich nicht; auch diesen Schluss müssen seine Hörer selber ziehen! Und ihre Schlussfolgerung lautet: «Er lästert!» Wenn es hier nicht um einen gewaltigen Anspruch Jesu ginge, wäre ihr «er lästert» unberechtigt und unbegreiflich. *Wenn* es sich aber um einen solchen Anspruch handelt, ist ihr Urteil unausweichlich und selbstverständlich. Seit diesem Ereignis bildet das offizielle Judentum die Gegnerschaft Jesu – eine Tatsache, die der ganzen weiteren Evangelienerzählung ein besonderes Gepräge gibt.

Warum sind uns sonst in den Evangelien (ausser Lk. 7, 48) keine ausdrücklichen Vergebungen Jesu berichtet? Nicht weil Vergebung nicht öfters vorgekommen wäre, sondern weil ihre Erwähnung gerade hier ihre berechnete Stelle hat: Die Evangelisten wollen uns zeigen, wie es zu einem Bruch zwischen Jesus und den Schriftgelehrten und Pharisäern gekommen ist, zu einem Bruch, der wegen seiner

¹⁰ Für Belege, s. *Billerbeck* I, 485–487.

¹¹ Dass Jesus hier mit Absicht auf verhüllende Weise von sich spricht, ist auch die Meinung von *Kümmel*, *Verheissung*, 38–41; *Hauck*, *Lukas*, 73 f.; *Schweitzer*, *Leben Jesu*, 400 f. (freilich mit anderer Begründung); E. P. *Gould*, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Mark*, 8th impr., Edinburgh 1948, 38 f.; *Lagrange*, *Marc*, 39; *Schniewind*, *Markus*, 59 f. Vgl. auch *Busch*, *Syn. Eschatologie*, 105 f.; *Théo Preiss*, *Life in Christ*, London 1954, 43–60; *Bo Reicke*, *Israelsmissionen och hednamissionen enligt synoptikerna*, SvTeolKv 26, 1950, 80 f., und zur ganzen Menschensohnfrage besonders O. *Cullmann*, *Christologie*, 138–198.

Tiefe und seines Umfangs nie geheilt werden konnte. Für die Evangelisten wie für Jesus besteht das zum Ärgernis Anlass Gebende darin, dass Gott in Jesu Heilungen und Reden gegenwärtig handelt, in einer ganz neuen und nie dagewesenen Gegenwärtigkeit. Und dieses Handeln Gottes hängt unlöslich mit der Person Jesu zusammen. Das bedeutet aber nochmals, dass eine völlig neue Situation gegenüber der alten des Schriftgelehrtentums und der Apokalyptik eingetreten ist.

e) Jesu Selbstbewusstsein

Dass Jesus seiner eigenen Sendung und Person eine ganz besondere Bedeutung beigemessen hat, dürfte in den vorangehenden Paragraphen klar geworden sein. Es gilt jetzt nur noch, sein Selbstbewusstsein, wenn möglich, weiter zu präzisieren.

In diesem Zusammenhang fällt zunächst sein betontes *ἐγώ* auf. Gerhard Kittel¹ hat gezeigt, dass unter den ethischen Forderungen Jesu keine einzige an sich ohne Analogie ist oder sein muss. Nimmt man den Einzelsatz, die Einzelforderung, so stellt sich bald heraus, dass Parallelen bei den Rabbinen keineswegs fehlen – so z. B. in bezug auf den Eid, die sittliche Reinheit, die Ehescheidung, Polemik gegen die Heuchler, die Barmherzigkeit gegenüber Ritualismus, die Feindesliebe, usw. Das Neue und Unerhörte liegt vielmehr darin, dass diese Forderungen nicht an das Gesetz, sondern an die *Person* Jesu gebunden sind. Das zeigt sich beispielsweise in seinem *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν*, mit dem er Tora und Tradition beiseite schiebt und an ihre Stelle seine eigene Autorität aufrichtet. Gerade in der Bergpredigt begegnen diese Worte häufig (fünfmal), jedesmal in Überbietung und Gegensatz zu dem, was «den Alten» gesagt ist. Für den Juden ist Gottes Offenbarung schon am Sinai abgeschlossen; seitdem darf kein Prophet mehr etwas Neues hinzufügen². Dieser Mann beseitigt nun aber das prophetische «So spricht der Herr», indem er mit seinem «Ich aber sage euch» den Anspruch erhebt, unmittelbar den Gotteswillen zu kennen. Schon die Tatsache, dass die übliche prophetische Formel fehlt und durch diesen Vollmachtsspruch ersetzt wird, zeugt für die

¹ Probleme, 96–120.

² Belege bei Billerbeck I, 601–603; vgl. auch Kümmel, Gottesverkündigung, 49–51.

Einzigkeit seines Sendungsbewusstseins³. Als *Prophet* hat er sich selbst auf alle Fälle nicht angesehen⁴.

Ähnliches gilt von dem vielumstrittenen Wort Lk. 17, 20f. Auf eine Frage der Pharisäer, wann denn die Gottesherrschaft kommen werde, antwortet Jesus: «Die Gottesherrschaft kommt nicht μετὰ παρατηρήσεως⁵; man wird auch nicht sagen: siehe hier! oder: siehe dort! Denn siehe, die Gottesherrschaft ist ἐντὸς ὑμῶν.»

Hier muss man nun zunächst fragen, was der Ausdruck ἐντὸς ὑμῶν besagen will. ἐντὸς begegnet sonst im NT nur noch Mt. 23, 26, wo es den eindeutigen Sinn von «innerhalb» hat. Dementsprechend wollen manche Forscher übersetzen mit «die Gottesherrschaft ist inwendig in euch, in euren Herzen»⁶, oder «die Gottesherrschaft ist etwas Innerliches»⁷. Nun ist aber öfters darauf hingewiesen worden, dass im ausserbiblischen griechischen Sprachgebrauch ἐντὸς zweifellos auch «zwischen», «in der Mitte von» bedeuten kann, und zwar besonders dort, wo es mit einem Objekt im *Plural* (wie Lk. 17, 21 auch) vorkommt. Es ist darum besser, mit «die Gottesherrschaft ist in eurer Mitte (mitten unter euch, zwischen euch) da» zu übersetzen. Diese Übersetzung ergibt sich nicht nur aus dem Kontext, sondern auch aus der Gesamtanschauung der lukanischen Theologie⁸.

³ Vgl. Kittel, Probleme, 120–140; Gloege, Reich Gottes, 134; Kümmel, Traditionsgedanke, 124–127; Stauffer, Art. ἐγώ, ThWNT II, 345–347; Schlatter, Christus, 158 f.; Otto, Reich Gottes, 130; Schlier, Art. ἀμήν, ThWNT I, 341 f.; E. Käsemann, Das Problem des historischen Jesus, ZThK 1954, 144–149; Bornkamm, Jesus, 91 f. Hierin unterscheidet Jesus sich auch vom «Lehrer der Gerechtigkeit» der Qumranbruderschaft – s. O. Cullmann, The Significance of the Qumran Texts for Research into the Beginnings of Christianity, JBL 74, 1955, 225 f.

⁴ Obwohl er gerade in den alttestamentlichen Propheten seine nächste Analogie hat – vgl. H. W. Wolff, Hauptprobleme alttestamentlicher Prophetie, ETH 1955, 468 und die dort, Anm. 64–66, angeführte Literatur. Siehe auch K. Barth, Kirchliche Dogmatik IV/3, § 69, 2.

⁵ Für den Sinn dieses Ausdruckes, siehe Percy, Botschaft Jesu, 217 f., und die dort angeführte Literatur. Trotz Percys Einwände scheinen uns die Paraphrasierungen sowohl Kümmels (Verheissung, 26–28) als auch Noacks (Gottesreich, 49) richtig und sachgemäss zu sein. Dazu auch Beasley-Murray, Future, 174–178, der überzeugend nachweist, dass es hier um eine Ablehnung des pharisäischen Berechnen-Wollens (vgl. Billerbeck IV, 977–1015) geht.

⁶ So Calvin, Institutio II, 15, 4; Dobschütz, Eschatology, 335–337; A. von Harnack, Das Wesen des Christentums, 3. Aufl., Leipzig 1900, 35; Dodd, Parables, 84 f.

⁷ So Percy, Botschaft Jesu, 221, unter Berufung auf Dalman, Die Worte Jesu I, Leipzig 1898, 119 und Otto, Reich Gottes, 102.

⁸ Für eine weitere Begründung dieser Übersetzung, s. Kümmel, Verheissung,

Der ganze Satz ist nun aber sowohl futurisch als auch präsentisch deutbar. Im ersten Fall übersetzt man: «Die Gottesherrschaft *wird* unter euch sein», und ergänzt dann «plötzlich» als die eigentliche Pointe des Spruches⁹, oder man sieht darin die ekstatische Vorwegnahme der Gottesherrschaft in den Wundern Jesu¹⁰. Gegen die zweite Deutung spricht nun aber das Fehlen aller ekstatischen Züge in der Erzählung und gegen die erste, dass Jesus dann die eigentliche Pointe auszusprechen vergessen haben müsste! Wir werden darum nicht umhin können, die präsentische Deutung anzunehmen. Dann kann man das Wort aber nicht ohne Rücksichtnahme auf Jesu Selbstbewusstsein verstehen. Für jeden, der sehen kann und will, ist die Frage der Pharisäer bereits beantwortet: Indem Jesus in der Mitte der Pharisäer dasteht, ist auch die Gottesherrschaft mitten unter ihnen¹¹. Der Spruch bildet also eine analoge Aussage zu Sprüchen wie Mt. 12, 28 Par.; Lk. 10, 18; Mt. 11, 12f. Par. Die Frage nach dem Wann der Gottesherrschaft ist weiter aber gleichbedeutend mit der Frage nach dem Wann des Messias¹². Indem Jesus die Gottesherrschaft als schon gegenwärtig erklärt, bestätigt er damit – wie oft auf verschleierte Weise –, dass er sich selbst für den Messias hält.

Einen vollkommen analogen Fall haben wir in der Antwort Jesu auf die Frage des Täufers, ob er der «Kommende» sei (Mt. 11, 4b–6): «Gehet hin und berichtet dem Johannes, was ihr hört und sehet: Blinde werden sehend und Lahme gehen, Aussätzige werden rein und Taube hören, Tote werden auferweckt und Armen wird die frohe Botschaft gebracht, und selig ist, wer an mir keinen Anstoss nimmt»¹³.

27–29; T. W. Manson, *The Sayings of Jesus*, 4th impr., London 1954, 303–305; Bultmann, *Synoptische Tradition*, 128; Dibelius, *Formgeschichte*, 162; Noack, *Gottesreich*, 44, 50; Gloege, *Reich Gottes*, 130–132; Ridderbos, *Koninkrijk*, 399 f.; Hauck, *Lukas*, 214 f.; Zahn, *Lukas*, 601; Schmidt, Art. βασιλεία. ThWNT I, 587.

⁹ So oder ähnlich Bultmann, *Syn. Trad.*, 128; ders., *Theologie*, 5; Von Gall, *Basileia*, 474 f.; Hauck, *Lukas*, 214 f.; J. Héring, *Le Royaume de Dieu et sa Venue*, Paris 1937, 43 f.; Jülicher II, 136. Vgl. auch Ridderbos, *Koninkrijk*, 399 f.

¹⁰ So Bousset, *Jesus*, 38 f.; Weiss, *Predigt Jesu*, 85–88; Dibelius, *Formgeschichte*, 162. Ähnlich Conzelmann, *Mitte*, 104 f.

¹¹ So auch Rengstorff, *Lukas*, 202 f.; Kümmel, *Verheissung*, 28 f.; Gloege, *Reich Gottes*, 130–132; Zahn, *Lukas*, 601; Wendland, *Eschatologie*, 46 f. (zögernd); Noack, *Gottesreich*, 43 f.; Schlatter, *Lukas*, 391 f.; Flückiger, *Dogma*, 102 f.; Beasley-Murray, *Future*, 174 f.

¹² Vgl. Billerbeck II, 235; IV, 977–1015; Noack, *Gottesreich*, 44 f.

¹³ Von Gall, *Basileia*, 431 f., behauptet, der Spruch sei von der Gemeinde hier eingetragen und stamme aus den Kreisen der Noserim, die ähnliches von Enōs-Uthra erwarteten. Bultmann, *Syn. Trad.*, 22, hält wohl die Worte Jesu für ursprünglich, den Rahmen dagegen für sekundär. Für die Echtheit sowohl des Spru-

Nun ist von *Bultmann* behauptet worden, dieser Spruch habe keine Beziehung auf Jesu Messianitätsanspruch, sondern nur auf seine Verkündigung; daraus spreche lediglich ein prophetisches Selbstbewusstsein¹⁴. Das kann *Bultmann* nur behaupten, indem er den Spruch von seinem Zusammenhang löst. Dazu besteht aber überhaupt keine Berechtigung¹⁵. Die Antwort Jesu ist kein allgemeiner Hinweis auf die selige Endzeit, sondern fordert eine Stellungnahme zu der eigentümlichen «Dreieinheit» von Person, Wort und Tat Jesu, von der wir schon (s. oben, S. 58–60) gesprochen haben. Nur so hat das «selig ist, wer an mir keinen Anstoß nimmt» überhaupt einen Sinn. Das runde «Ja» Jesu bleibt auch hier, wie oft, aus. Diese Schlussfolgerung des Glaubens muss Johannes selber ziehen. Wenn der Täufer jetzt nur die Augen öffnet, wird er in ihm den Messias erkennen¹⁶.

Wir hätten noch mehr Jesusworte hier heranziehen können, z. B. seinen Anspruch in Mk. 2, 28, die Bezeichnung seiner Gegenwart als Freudenzeit Mk. 2, 19, seinen Einzug in Jerusalem Mk. 11, 1–10, der wenigstens von ihm selber messianisch gemeint wurde, die Tempelreinigung Mk. 11, 15–17 als messianischen Akt, das Messiasbekenntnis des Petrus Mk. 8, 27–30, die Bitte der Zebedaiden Mk. 10, 35–40, das Wort von den Zeitgenossen Jesu neben den Nineviten und der Königin des Südens Mt. 12, 41 f., usw¹⁷. Das bis jetzt Erörterte genügt aber, unzweideutig die schlechthinnige Einzigartigkeit des Bewusstseins dieses Mannes zu zeigen. Nur aus der *Überraschung*, welche sein persönlicher Machtanspruch auslöste, ist überhaupt die Sammlung seiner Einzelsprüche, Anekdoten und Wunder begreiflich¹⁸; und nur wenn er für sich selbst einen Vollmachtsanspruch er-

ches als des Rahmens, s. *Percy*, Botschaft Jesu, 188 f., 231–233; *Kümmel*, Verheissung, 102–104; *Albertz*, Streitgespräche, 54–56; *Manson*, Der da kommen soll, 52 f.; *Schniewind*, Matthäus, 139–142.

¹⁴ Syn. Trad., 22, 135, 163.

¹⁵ Vgl. die Argumente der Anm. 13 angeführten Verfasser gegen eine Herleitung des Rahmens aus der Urgemeinde.

¹⁶ Vgl. auch *Kümmel*, Verheissung, 103–105; *Percy*, Botschaft Jesu, 190 f., 233; *Albertz*, Streitgespräche, 54–56; vgl. 60–64; *Manson*, Der da kommen soll, 52 f.; *Schniewind*, Matthäus, 141 f.

¹⁷ Siehe zu diesen Jesusworten und -taten u. a. *Kittel*, Probleme, 138 (zu Mk. 2, 28); *Kümmel*, Verheissung, 51, 70 (Mk. 2, 19), 107–110 (Mk. 11, 1–10), 110 f. (Mk. 11, 15–17); *Percy*, Botschaft Jesu, 227–231 (Mk. 8, 27–30), 233–238 (Mk. 2, 19; 10, 35–40; Mt. 12, 41 f.); *Lohmeyer*, Die Reinigung des Tempels, ThBl 1941, Sp. 257–264.

¹⁸ Vgl. O. Michel, Der «historische Jesus» und das theologische Gewissheitsproblem, ETh 1955, 355.

hoben hat, ist auch seine Hinrichtung verständlich¹⁹. Weil er sich selbst als Messias wusste, ist er auch von seiner Gemeinde und von seinen Evangelisten so verstanden worden²⁰. Es ist daher völlig willkürlich zu behaupten, dass u. a. das *Fehlen* spezifisch christlicher Züge ein Kennzeichen der Zuverlässigkeit der Überlieferung sei und demzufolge zu konstatieren, die älteste Auffassung des Lebens Jesu sei die unmessianische, während die Messianität Jesu erst ein Produkt der Urgemeinde darstelle²¹. Vielmehr verhält es sich so, dass Jesus sich ganz bewusst an den jüdischen Messianitätsbegriff anschliesst, diesen Begriff aber auch ganz bewusst und aufs tiefste umgestaltet²². Ganz bewusst, aber doch verhüllend, nennt er sich auch den «Menschensohn»²³. Darin unterscheidet er sich von den Gesandtenvorstellungen der zeitgenössischen Religionen, z. B. vom mandäischen Mandā d'Haijē²⁴. Er ist deshalb auch von Anfang an für seine Jünger etwas anderes als Hillel und Schammai und Jochanan ben Zakkai für ihre Schüler waren²⁵; er ist nicht nur ein neuer Lehrer oder Gesetzgeber, sondern tritt selbst an Stelle der Lehre und des Gesetzes²⁶. Darum geht aus ihm nicht eine Schule, sondern eine Gemeinde hervor²⁷. So steht im Zentrum der Evangelienberichte das Bekenntnis der Gemeinde zu ihm als dem Messias und sieht die Gemeinde in ihm die Gottesgegenwart für den Sünder, die gegenwärtige Manifestation der Gottesherrschaft, die *ἀντοβασιλεία* (Orige-

¹⁹ Vgl. N. A. Dahl, *Der historische Jesus als geschichtswissenschaftliches und theologisches Problem*, KuD 1955, 121 f., 129.

²⁰ Vgl. Schniewind, ThR 1930, 184 f.; Büchsel, *Synoptikerkritik*, 25 f.; Manson, *Der da kommen soll*, 13–21, 48–50.

²¹ So Bultmann, *Syn. Trad.*, 135, 222, 267; *ders.*, *Theologie*, 25–33; *ders.*, *Glauben und Verstehen*, Tübingen 1933, 203 f.; *ders.*, *Jesus*, 12.

²² Vgl. J. Kaftan, *Jesus und Paulus*, Tübingen 1906, 26; Lichtenhan, *Urchr. Mission*, 12; Percy, *Botschaft Jesu*, 225 f.; Büchsel, *Synoptikerkritik*, 16 f.

²³ Dass Jesus diesen Ausdruck selber gebraucht hat, und zwar als Selbstbezeichnung, ist auch die Meinung von Otto, *Reich Gottes*, 190–196; Percy, *Botschaft Jesu*, 238–259; Gloege, *Reich Gottes*, 140–142; Schlatter, *Christus*, 153–169; Manson, *Der da kommen soll*, 120–145; Meinertz, *Heidenmission*, 65–68; Sundkler, *Jésus et les païens*, 11–14; Oepke, *Gottesvolk*, 161; Busch, *Syn. Eschatologie*, 98–106; E. Stauffer, *Messias oder Menschensohn?* *Novum Testamentum*, Vol. I, 1956, 81–102. Siehe auch oben, S. 63, Anm. 11.

²⁴ Vgl. G. Stählin, *Heim-Festgabe*, 102; Albertz, *Streitgespräche*, 54; Rengstorf, *Art. ἀπόστολος*, ThWNT I, 444–446.

²⁵ Vgl. Kittel, *Probleme*, 69.

²⁶ Vgl. Dahl, *Volk Gottes*, 152.

²⁷ Otto, *Reich Gottes*, 127: «Diese Gemeinde produziert nicht den Messiasglauben, sondern sie wird durch ihn produziert.»

nes)²⁸. Die Jüngerschar, die er um sich sammelt, bildet eine «Sondersynagoge» ohne Synagoge und ohne Halacha, einen apokalyptischen Kreis ohne Apokalyptik, eine messianische Gemeinde ohne Zelotismus, eine Täuferbewegung ohne Taufpraxis²⁹. Das alles zeigt, wie schlechterdings einzigartig dieser Mensch und seine Botschaft ist. Die neue Situation gegenüber der alten ist letzten Endes dadurch entstanden, dass Jesus sich als den Messias wusste und seine Gemeinde ihn so verstand.

f) Gegenwärtige oder zukünftige Gottesherrschaft?

Wir können im Zusammenhang unserer Untersuchung nicht ausführlich auf die Kontroverse um die Frage nach der Gegenwartigkeit bzw. Zukünftigkeit der Gottesherrschaft eingehen. Dennoch ist es notwendig, einige diesbezügliche Feststellungen zu machen. Zunächst gilt es, in grossen Zügen den Unterschied zwischen der Eschatologie bzw. Apokalyptik des NT (im besonderen der synoptischen Evangelien) und der Apokalyptik des Spätjudentums zu skizzieren.

Das Schwergewicht der Botschaft der alttestamentlichen Prophetie lag auf dem, was Gott gegenwärtig will und fordert, und weniger auf dem, was er in der Zukunft tun wird. Die Propheten wussten, dass Gott *jetzt* zu seinem Volke kommt mit Gericht und Heil. Dieses Wissen wurde im Spätjudentum in Frage gestellt. Gottes Verheissung verzögerte sich, die Gegenwart wurde leer und gottverlassen. Deshalb verschob man das Schwergewicht auf die Zukunft – eine Zukunft, die man mit grotesken Bildern ausmalte und deren Datum man genau berechnen konnte. Man sprach von der Offenbarung eines unänderlichen göttlichen Planes, der für menschliches Berechnen zugänglich sei. Es galt nur noch, alles Mögliche ins Werk zu setzen, diese Zukunft herbeizuzwingen. Man blickte zurück auf die «herrliche» Vergangenheit des Gottesvolkes und vorwärts auf die weite Zukunft und versuchte Anfang und Ende, Urzeit und Endzeit in Eins zusammenzufassen. Man richtete sich grundsätzlich nicht mehr an den Sünder, sondern nur noch an den Gläubigen, und die Botschaft an diesen war kaum mehr als eine Aufforderung zum Beharren in der

²⁸ Vgl. Kittel, Probleme, 130, 135 f.; Gloege, Reich Gottes, 137–145; Manson, Der da kommen soll, passim; Ridderbos, Koninkrijk, 83, 88–101.

²⁹ Vgl. Dahl, Volk Gottes, 160 f. Für Jesu Verhältnis zu den verschiedenen Richtungen im Judentum, vgl. Goppelt, Christentum, 32–37.

heil-losen Gegenwart. Man entwertete die Gegenwart, weil nur noch die Zukunft Wert hatte. Die beiden Aeonen grenzten sich scharf und unversöhnlich voneinander ab. Auf dualistische Weise verneinte man die Gegenwart und bejahte nur Vergangenheit und Zukunft: Die Gegenwart bedeutete *nur* Feindschaft gegen Gott, die Zukunft *nur* Herrschaft Gottes und seines Volkes. Der Geist Gottes hat sich von seinem Volk zurückgezogen. Gott selber hat sein Volk verlassen. In der messianischen Zeit wird aber alles ganz anders werden¹.

Nun hat man aber neuerdings, vor allem unter Anregung Albert Schweitzers, versucht, die Person Jesu von Nazareth und die ganze urchristliche Eschatologie grundsätzlich als eine Form der spätjüdischen Apokalyptik zu verstehen². Demnach habe Jesus sich gänzlich an die jüdische Apokalyptik angeschlossen und sei als Schwärmer durch das jüdische Land gereist. Der Zentralinhalt seiner Botschaft habe bestanden in der Ankündigung des nahen Weltendes und seiner Parusie als der auf den Wolken des Himmels kommende Menschensohn. Als jedoch diese Erwartung sich nicht erfüllte, sei Jesus enttäuscht gestorben und die Enteschatologisierung des aus ihm hervorgegangenen «Christentums» nolens volens eingetreten. Es sei Jesus also nicht gelungen, das Gottesreich herbeizuzwingen. Deshalb sei es uns auch nicht möglich, weiterhin in dem Glauben an das am Ende der Zeiten «von selbst kommende» Reich Gottes zu verbleiben. Für die heutige Menschheit handle es sich darum, «das Reich Gottes zu verwirklichen oder unterzugehen. Aus der Not heraus, in der wir uns befinden, müssen wir an seine Verwirklichung glauben und mit ihr Ernst machen». «Aber es kann nicht Reich Gottes in die Welt kommen, wenn nicht Reich Gottes in unseren Herzen ist»³.

¹ Vgl. weiter zur spätjüdischen Apokalyptik: A. Rich, Die Bedeutung der Eschatologie für den christlichen Glauben. Kirchl. Zeitfragen, H. 31, Zürich 1954; F. Hesse, Art. Jüdische Apokalyptik. EKL I, Sp. 159 f.; Lohmeyer, Art. Jüdische Apokalyptik. RGG I, Sp. 402–404; Schlatter, Christus, 471 f.; Billerbeck I, 172–180; IV, 799–976, 977–1015; Kümmel, Gottesverkündigung, 49–52; siehe auch oben, S. 29–42, und die dort angeführte Literatur.

² Schweitzer, Leben Jesu, besonders die Seiten 390–443; vgl. auch Werner, Dogma; F. Buri, Die Bedeutung der neutestamentlichen Eschatologie für die neuere protestantische Theologie, Zürich-Leipzig 1935; ders., Das Problem der ausgebliebenen Parusie, SThU 1946, 97–120; G. Wolf, Die dogmatischen Konsequenzen der ausgebliebenen Parusie, SThU 1947, 63–75; U. Neuenschwander, Protestantische Dogmatik der Gegenwart und das Problem der biblischen Mythologie, Diss. Bern 1949.

³ So A. Schweitzer, Die Idee des Reiches Gottes im Verlaufe der Umbildung des eschatologischen Glaubens in den uneschatologischen, SThU 1953, 20.

Ganz anders verhält es sich bei C. H. Dodd und seiner Schule der «realized eschatology»⁴. Dodd streicht nämlich die futurische Eschatologie aus der Predigt Jesu und bezeichnet sie als Missverständnis von seiten der christlichen Gemeinde, Rejudaisierung, oder Folge des Eindringens der Apokalyptik. Wo eine apokalyptische Aussage doch auf Jesus zurückgeht, müsse sie symbolisch gedeutet werden. Es gebe auch keinen wiederkommenden Menschensohn, denn für die Ordnung der Ewigkeit existiere kein Früher oder Später. Die Botschaft Jesu wie des Christentums sei nur eine ethische⁵.

Anders als Dodd lässt Bultmann die futurische Eschatologie als Bestandteil der Verkündigung Jesu bestehen. Seiner Meinung nach brauchen wir solche Aussagen Jesu nicht immer aus der Überlieferung zu streichen oder als Gegenwartaussagen umzudeuten. Er fordert jedoch ihre Interpretation, d. h. bei ihm ihre Entmythologisierung, weil das mythische Weltbild Jesu und der Urgemeinde für uns nicht mehr nachvollziehbar sei. Allein auf diese Weise stelle sich das eigentliche «Kerygma» heraus. Übrigens sei die mythische Eschatologie schon durch die Tatsache der Parusieverzögerung erledigt. Die Erwartung der Urgemeinde sei gegenstandslos – das sei schon von Paulus, aber vielmehr noch von Johannes, erkannt worden. Deshalb verkündige Johannes, dass das Zukunftsleben schon Gegenwart geworden sei⁶.

⁴ Dodd, *Parables; ders.*, *The Apostolic Preaching and its Development*, London 1936; vgl. weiter A. T. Cadoux, *The Theology of Jesus*, London 1940; F. C. Grant, *The Gospel of the Kingdom*, 1940; Dobschütz, *Eschatology*, 344–346.

⁵ Interessant ist in dieser Hinsicht Dodds Auffassung von der Gottesherrschaft. In den synoptischen Evangelien stehen nämlich Aussagen, welche die Gottesherrschaft als «genäht» (ἤγγικεν) bezeichnen (Mt. 4, 17; Mk. 1, 15; Lk. 10, 9) und solche, welche die Gottesherrschaft als «schon herbeigekommen» (ἔφθασεν) bezeichnen (Mt. 12, 28; Lk. 11, 20). Als Vorläufer der «konsequenten Eschatologie» hat Joh. Weiss (Predigt Jesu, 69–71) einmal von den ἔφθασεν-Stellen gesagt, Jesus überspringe hier in prophetischer, freudiger Begeisterung die kurze Spanne des Wartens; eigentlich sei dort gemeint ἡ βασιλεία ἤγγικεν, so dass wir ohne weiteres das ἔφθασεν in Mt. 12, 28 Par. mit ἤγγικεν ersetzen dürften. Damit bleibt der Zukunftscharakter der Gottesherrschaft für Jesus gewährt. Umgekehrt hat nun aber Dodd zu beweisen versucht (Parables, 44 f.), besonders unter Berufung auf die LXX, dass das Zeitwort ἐγγίζειν auch «erreichen», «herbeikommen» bedeutet, und also mit θάναειν gleichbedeutend sein muss. Wo Weiss den Zukunftscharakter in der 2. Bitte des Vaterunsers besonders betont (Predigt Jesu, 72 f.), geht Dodd bezeichnenderweise an dieser Stelle mit völligem Still-schweigen vorüber, wenn er die Zukunftsaussagen bei den Synoptikern behandelt (Parables, 53–80).

⁶ Vgl. besonders Bultmanns Aufsatz *Neues Testament und Mythologie*, KuM I, 2. Aufl., Hamburg 1951, 15–48.

Fritz Buri hat nun aber Bultmann vorgeworfen⁷, er gehe nicht weit genug in seiner angeblichen Entmythologisierung, denn das «Kerygma» sei selber ein letzter Rest von inkonsequenterweise noch festgehaltener Mythologie. Von einer einmalig in Christus geschehenen Heilstat will Buri nicht mehr reden, sondern er will, im Ernstnehmen der Tatsache der Parusieverzögerung, im Anschluss an M. Werner und Karl Jaspers⁸ über Bultmann hinausgehen und die neutestamentliche Botschaft nicht nur entmythologisieren, sondern sie auch entkerygmatisieren.

Was ist nun aber von dem allen zu halten? Hier auf die Diskussionen und Diskussionsnchen um die Fragestellungen der «konsequenten Eschatologie», der «realized eschatology» und der «Entmythologisierung» näher einzugehen, würde zu weit führen. Wir werden darum unter Berücksichtigung dieser Diskussionen nur einige Feststellungen machen, die uns in unserem Zusammenhang wichtig erscheinen⁹.

Wir haben es hier in der Hauptsache mit zwei Richtungen zu tun: die von Schweitzer, nach der Jesus die Gottesherrschaft nur für die

⁷ Siehe vor allem Buris Aufsatz Entmythologisierung oder Entkerygmatisierung der Theologie, KuM II, 2. Aufl., Hamburg 1954, 85–101.

⁸ Vgl. z. B. Jaspers, Wahrheit und Unheil der Bultmannschen Entmythologisierung, KuM III, 1954, 9–46.

⁹ a) Gegen die konsequente Eschatologie sprechen sich u. a. aus: Cullmann, Die Hoffnung der Kirche auf die Wiederkunft Christi (Verhandlungen des schweiz. ref. Pfarrvereins 83, 1942), 26–50; ders., Le retour; ders., Das wahre durch die ausgebliebene Parusie gestellte neutestamentliche Problem, ThZ 1947, 177–191; ders., Christus, 50–52; 73–81; Michaelis, Verheissung, bes. 63–73; Rich, a. Anm. 1 a. O., 10–13; Brunner, Das Ewige, 140–142; Kümmel, Verheissung, 133–147; O. Michel, Unser Ringen um die Eschatologie, ZThK NF 13, 1932, 154–174; Gloege, Reich Gottes, 104–108; Schlatter, Christus, 471–474; Manson, Der da kommen soll, 179–181; vgl. auch Lohmeyer, Art. Apokalyptik, RGG I, Sp. 404–406; K. Deissner, Art. Eschatologie, RGG II, Sp. 339–345; H. Schuster, Die konsequente Eschatologie in der Interpretation des Neuen Testaments, kritisch betrachtet, ZNW 47, 1956, 1–25; H. Ott, Eschatologie, ThSt 53, 1958, 24–27.

b) Die Lösung der «realized eschatology» wird u. a. abgelehnt von Brunner, Das Ewige, 143; Liechtenhan, Urchr. Mission, 17–19; Ridderbos, Koninkrijk, 22 f., 53–56, 118 f.; Percy, Botschaft Jesu, 175–178; Kümmel, Verheissung, 13–21, 117–147; R. Morgenthaler, Kommendes Reich, Zürich 1952; D. J. Selby, Changing Ideas in New Testament Eschatology, Harv. Theol. Review 1957, 21–36.

c) Für die Diskussion um die Frage der «Entmythologisierung», siehe die von H.-W. Bartsch gesammelten Aufsätze in KuM I–IV, Hamburg 1948–1955; ferner H.-W. Bartsch, Der gegenwärtige Stand der Entmythologisierungsdebatte, Hamburg 1954; G. Steege, Mythos, Theol. Forschung 3, Hamburg 1953; O. Schnübbe, Der Existenzbegriff in der Theologie Rudolf Bultmanns, Göttingen 1958; siehe auch die Literaturangaben in KuM II, 2. Auflage, 1954, 209–211 und bei Kümmel, Verheissung, 140, Anm. 15.

Zukunft erwartete, und die von *Dodd*, der zufolge Jesus die Gottesherrschaft als etwas schon Vorhandenes verkündigte¹⁰. Aber sowohl das Absolutsetzen der einen Seite durch *Schweitzer* als auch der anderen Seite durch *Dodd* erscheint uns unberechtigt. Für Jesus ist die Gottesherrschaft kein Entweder-Oder. Neben den Aussagen über die Gegenwart der Gottesherrschaft stehen in der Überlieferung auch solche, die sie für die Zukunft verheissen. Dieses Nebeneinander ist in allen seinen Konsequenzen festzuhalten, wenn man die synoptische Botschaft nicht verstümmeln oder verzerren will. Man kann auch nicht behaupten, die beiden Auffassungen folgten bei Jesus zeitlich aufeinander, denn für diese Annahme bietet die synoptische Überlieferung keinen Anhaltspunkt¹¹. Ebenso wenig kann man die Zeitvorstellung überhaupt aus Jesu Denken eliminieren, oder seine Gottesherrschaftserwartung als nicht endzeitlich, sondern überzeitlich verstehen¹². Der Begriff «Eschatologie» ist nicht von seiner ursprünglichen Bedeutung, die eine *zeitliche* ist, zu lösen. Es bedeutet also faktisch «eine Aufhebung der neutestamentlichen Botschaft selbst, wenn an die Stelle der Predigt von der eschatologischen Zukunft und der Bestimmung der Gegenwart durch diese Zukunft die zeitlose Botschaft von der Gegenwart als Entscheidungszeit oder von der geistlichen Nähe Gottes tritt»¹³. Andererseits darf man nun aber auch nicht die Gegenwartsaussagen streichen bzw. umdeuten bzw. als Zufallsäusserungen beschreiben, denn gerade *sie* geben den Schlüssel zum Sinn der Zukunftspredigt Jesu. Stellt es sich also heraus, dass wir hier mit einem Entweder-Oder nicht durchkommen, so bleibt

¹⁰ Bei *Bultmann* liegt die Sache anders. Nach ihm ist die Gottesherrschaft für Jesus sowohl gegenwärtig als auch zukünftig – vgl. etwa seine *Theologie*, 2–9. Nur muss heute um der Hermeneutik willen Jesu mythisch-eschatologische Gottesreichserwartung ausgeschaltet bzw. existenziell interpretiert werden.

¹¹ So auch *Kümmel*, *Verheissung*, 133–135; siehe weiter *M. Kähler*, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus* (Neudruck), *Theol. Bücherei* 2, 1953, 23.

¹² Für eine Widerlegung dieser beiden Auffassungen, die sich einerseits bei *G. Dellling*, *Das Zeitverständnis des Neuen Testaments*, Gütersloh 1940, andererseits bei *Bultmann*, *Dodd* und *A. N. Wilder* (*Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus*, 2 nd impr., New York 1950) zeigen, s. *Kümmel*, *Verheissung*, 135–141; *Ridderbos*, *Koninkrijk*, 12–20; *F. Holmström*, *Das eschatologische Denken der Gegenwart*, Gütersloh 1936, 247 f., und *M. Burrows*, *Thy Kingdom Come*, *JBL* 74, 1955, 1–8. Für das Zeitverständnis des Judentums wie des Urchristentums, s. *Cullmann*, *Christus, passim*.

¹³ *Kümmel*, *Verheissung*, 140; vgl. *Michel*, *Unser Ringen um die Eschatologie*, *ZThK* 1932, 158.

nur eine Möglichkeit: die Gottesherrschaft ist für Jesus sowohl schon gegenwärtig als auch zukünftig¹⁴.

Wir müssen nun aber weitergehen und sagen, dass diese Einheit von Gegenwart und Zukunft unlöslich an die Person Jesu gebunden ist. Origenes hat in seinem Matthäuskommentar für das Wesen der Person Jesu die Formel *αυτοβασιλεία* geprägt, eine Formel, die besonders in der neueren Literatur wieder aufgenommen worden ist¹⁵, und welche die enge Beziehung zwischen Jesu Person und der von ihm verkündeten Gottesherrschaft unterstreichen will. Allein von der Wirklichkeit seiner Person, seiner Tat und seines Wortes aus können wir über die Gottesherrschaft und über ihre Gegenwart und Zukunft sprechen. Gerade an ihm, in dem die Gottesherrschaft Gegenwart und Zukunft ist, entscheidet sich in unserer Gegenwart unsere Stellung zur Zukunft. Eschatologie ist jetzt nicht mehr – wie im Spätjudentum – eine Flucht aus der trüben Gegenwart in eine verklarte Zukunft, sondern «das Wagnis, einem ganz bestimmten geschichtlichen Ereignis bleibende, endgültige Bedeutung zuzumessen»¹⁶; und dieses Ereignis ist verankert in der Person Jesu¹⁷. «Die Frage der spätjüdischen Eschatologie ist . . . die Frage nach dem Gericht und der zukünftigen Welt. Die Antwort ist der Gekreuzigte Aufgestandene, eine Antwort, die doch zugleich das Gericht über die

¹⁴ Vgl. für diese Anschauung ausser den oben Anm. 9a und b angeführten Forschern auch noch J. Kaftan, *Jesus und Paulus*, Tüb. 1906, 23–26; Cadoux, *Hist. Mission*, 129, 133, 194–207; Noack, *Gottesreich*, 44–49; Bornkamm, *Jesus*, 82–85. Cullmann hat in seiner Schrift über die Königsherrschaft Christi unsere Frage dahin zu lösen versucht, dass er, besonders von 1. Kor. 15, 23 ff. ausgehend, zwischen einem gegenwärtigen Regnum Christi und einem nur-zukünftigen Regnum Dei unterscheidet. Eine Schwierigkeit liegt jedoch darin, dass, wie Cullmann (S. 18 f.) selbst zugibt, im neutestamentlichen Sprachgebrauch diese Unterscheidung nicht konsequent durchgeführt wird. Letztlich würde Cullmann sich aber auch nicht mit den oben zitierten Forschern in Widerspruch finden, weil er, wie sie, die Bedeutung der Gegenwart wie der Zukunft in der Verkündigung Jesu betont. Eben deshalb möchte er auch nicht (S. 19, Anm. 24) eine inhaltliche Trennung zwischen Regnum Christi und Regnum Dei durchführen.

¹⁵ Vgl. u. a. Feine, *Theologie des Neuen Testaments*, 8. Aufl., Berlin 1953, 75; Kittel, *Probleme*, 130 f.; Gloege, *Reich Gottes*, 144 f.; Schniewind, *Matthäus*, 159; Cullmann, *Königsherrschaft Christi*, 18; Schmidt, *Art. βασιλεία*, ThWNT I, 591; Ridderbos, *Koninkrijk*, 99; K. Barth, *Kirchliche Dogmatik* IV/2, 743 f.

¹⁶ Michel, *Der «historische Jesus» und das theologische Gewissensproblem*, ETB 1955, 362.

¹⁷ Vgl. auch Michel, *Unser Ringen um die Eschatologie*, ZThK 1932, 171; Gloege, *Reich Gottes*, 132 f.; Schlatter, *Christus*, 471–473; Dahl, *Volk Gottes*, 161; Kümmel, *Verheissung*, 33, 145–147; Lohmeyer, *Art. Apokalyptik*, RGG I, 404–406.

spätjüdische Erwartung bedeutet, die mit Ausmalen und mit Einweihen eben das Gericht umgehen will. Analoges gilt vom gnostischen Mythos. Alles, wonach er fragt, nach Licht, Leben, Himmelsweg, nach dem Gesandten Gottes, das ist Jesus in Person, so aber, dass Jesus in allem, was er redet, tut und leidet, zugleich auch das Gericht über die gnostische Erwartung ist, die sich des Unsichtbaren bemächtigen will»¹⁸. Wenn wir also an Hand der synoptischen Evangelien in unserer weiteren Untersuchung von «*Eschatologie*» sprechen, haben wir diese Eschatologie nur von ihm her zu verstehen; und wenn wir von «*Mission*» sprechen, haben wir auszugehen von ihm, der sich als den beauftragten Gesandten Gottes wusste. So ist auch die Verbindung zwischen Mission und Eschatologie nur von diesem Menschen her denkbar und möglich.

¹⁸ J. Schniewind, Antwort an Rudolf Bultmann, KuM I, 2. Auflage, Hamburg 1951, 119. .

Kapitel 4

Der Messias Israels

a) Jesus und die «verlorenen Schafe des Hauses Israel»

Jesus war ohne Zweifel Jude und Palästiner¹. Auch die Davidssohnschaft braucht man ihm nicht abzusprechen. Ein Zeugnis dafür, dass sie auf sehr alte Tradition zurückgeht, bietet z. B. Paulus in der bekennnishaften Formel «. . . über seinen Sohn, der aus der Nachkommenschaft Davids hervorgegangen ist nach dem Fleische» (Röm. 1, 3). Wie in der Forschung wohl eindeutig erwiesen², ist diese schon von Paulus früh gebrauchte Formel aller Wahrscheinlichkeit nach aus noch älterer (Bekenntnis-)Tradition übernommen worden. «Man vergisst allzuleicht, dass der historische Jesus nicht nur in die Geschichte des Christentums gehört, sondern zuerst und vor allem in die Geschichte des Judentums»³. Die Versuche⁴, für Jesus nichtjüdische Herkunft in Anspruch zu nehmen, führen nicht nur ins Ungewisse, sondern ruhen auf nachweislich falschen Voraussetzungen⁵.

Auch in seiner Arbeit und Verkündigung bleibt Jesus immer Jude. Er schliesst sich an keine der zahlreichen «liberalen» oder synkretistischen Schulen an, sondern steht vielmehr auf dem Boden des Pharisäismus (vgl. Mk. 12, 18–27). Er ist nicht so sehr aus apokalypti-

¹ So u. a. auch C. J. Cadoux, *The Life of Jesus*, West Drayton 1948, 32 f.; Schrenk, *Israel im NT*, 10; Oepke, *Gottesvolk*, 156; Kittel, *Probleme*, 3.

² Vgl. Cullmann, *Die ersten christlichen Glaubensbekenntnisse*, ThSt 16, 2. Aufl., 1949, 35; C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and its Developments*, London 1936, 21 f.; E. Schweizer, *Röm. 1, 3 f. und der Gegenwart von Fleisch und Geist vor und bei Paulus*, ETH 1955, 563, und die Kommentare z. St.

³ Michel, *Der «historische Jesus» und das theologische Gewissheitsproblem*, ETH 1955, 355. Vgl. Wellhausen, *Einleitung*, 102: «Jesus war kein Christ, sondern Jude.»

⁴ Neuerdings noch von E. Hirsch, *Das Wesen des Christentums*, Weimar 1939, 158–165 und W. Grundmann, *Jesus der Galiläer und das Judentum*, Leipzig 1940, 166–200 unternommen.

⁵ Vgl. Oepke, *Gottesvolk*, 156; K. L. Schmidt, *Die Judenfrage im Lichte der Kapitel 9–11 des Römerbriefes*, ThSt 13, 2. Auflage, 1947, 61 f.

schen⁶ oder angeblich mandäischen⁷ Kreisen hervorgegangen, sondern kommt im Grunde von dem Pharisäismus her⁸.

Als vollbürtiger Jude weiss er sich zu seinem eigenen Volk gesandt. Diesem Volk, und zwar in seiner Ganzheit, gilt sein Ruf zur Umkehr. Auf dieses Volk beschränkt er auch seine Lebensarbeit⁹. Dass er nur zu Israel gesandt ist, geht schon aus Mt. 1, 21 und Lk. 1, 54 hervor. Selber formuliert er seine Aufgabe Mk. 1, 38: «Lasset uns anderswohin gehen, in die benachbarten Marktflecken, damit ich auch dort predige; denn dazu bin ich ausgegangen» und hat damit sicher nur die Dörfer des Heimatlandes im Auge, wie aus dem folgenden Vers (1, 39) hervorgeht. Nach dem Bericht aller Evangelien befindet er sich sozusagen immer auf dem Boden des heiligen Landes. Heidnische und samaritanische Gebiete betritt er nur mit einer gewissen Zurückhaltung. Immer zieht er im jüdischen Lande umher, und zwar kreuz und quer, anscheinend ganz planlos (vgl. z. B. die Ortsangaben des 1. lukanischen Reiseberichtes, Lk. 4, 14–9, 50). Er kennt das ihm zugewiesene Missionsgebiet in seiner Weite (vgl. Mk. 1, 38 Par.) wie auch in seinen Grenzen (vgl. Mt. 15, 24). Dass Jesus nur zu dem in diesem Gebiet wohnenden Volk gesandt ist, weiss auch Paulus (Röm. 15, 8; Gal. 4, 4f.). Darum ist die Abrahamskindschaft – mit aller Kritik gegen ihr falsches Verständnis – ihm auch nicht bedeutungslos (Lk. 13, 16; 19, 9; vgl. Mt. 8, 11; Lk. 16, 22–31). Gott ist für ihn der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs (Mk. 12, 26 Par.), und die Israeliten sind ihm die Söhne des Reiches (Mt. 8, 12), die zu der Gottesherrschaft berufen werden. Gerade als Menschensohn hat er auch die Aufgabe des Davidssohnes zu erfüllen, d. h., sein Volk zu befreien. Auch wenn er ein- oder zweimal ins heidnische Land geht, bedeutet das noch keinen Verzicht auf die Tätigkeit an seinem eigenen Volk. Er setzt sich für Israel mit unbedingter Treue und mit Abweisung aller sonstigen Verlockungen ein.

⁶ Wie z. B. *Friedländer*, Religiöse Bewegungen, ihn schildert. Vgl. auch *Schweitzer*, Leben Jesu, 390–443.

⁷ So z. B. *Von Gall*, Basileia.

⁸ Vgl. auch *Harnack*, Mission I, 39; *Schlatter*, Christus, 35–41; *Kümmel*, Trauungsgedanke, 118–120.

⁹ Vgl. dazu *Schmidt*, Rahmen, 171; *Schlatter*, Christus, 170–172, 269–275; *Stählin*, Heim-Festgabe, 109; *Dahl*, Volk Gottes, 145–148; *Schrenk*, Israel im NT, 7–13; *Oepke*, Gottesvolk, 164 f.; *Sundkler*, Jésus et les païens, 11–19, 30–37; *C. J. Cadoux*, a. Anm. 1 a. O., 79–82; *Bo Reicke*, Israelsmissionen och hednamissionen enligt synoptikerna, SvTeolKv 1950, 79–82.

Um Kapernaum zu zeigen, was er von der Stadt zu ihrer Bekehrung verlangt, wendet er sich an ihre Zöllner und stellt einen derselben unter seine Gefährten (Mt. 9, 9; Mk. 2, 14). Daran, dass der Zöllner alles preisgibt, sieht die Stadt den Ernst seines Bussrufes. Er nimmt auch einen Zeloten in seinen Apostelkreis auf (Lk. 6, 15), und indem er Zeloten und Zöllner, die den härtesten Gegensatz innerhalb der Judenschaft bilden, so mit sich und miteinander verbindet, zeigt er dem Volk, dass die Busse *allen* seinen Gruppen nötig ist, und dass er zu ihnen *allen* gesandt ist¹⁰. Gerade in diesem seinem Bussruf geht er nun aber ganz unjüdisch und ganz unpharisäisch vor, indem er mit deren Erwähltheitsbewusstsein radikal ins Gericht geht. Wir vernehmen den gleichen Ton wie beim Täufer: «Schon ist die Axt den Bäumen an die Wurzel gelegt» (Mt. 3, 10). Obwohl die Juden Kinder Abrahams sind, haben sie deshalb noch keinen Anspruch auf die Gottesherrschaft. Vielmehr enthält die Botschaft von der Gottesherrschaft *Gottes* Anspruch auf *Israel*. Nicht steht Gott dem gesetzestreuen Qahal zur Verfügung, sondern der Qahal soll jederzeit und unbedingt *Gott* zur Verfügung stehen. Gott ist nicht auf Israel angewiesen, sondern Israel auf Gott. Damit spricht Jesus, mit dem Täufer, ein Nein gegenüber der synagogalen Theologie des Blutes und der Rasse und ein Ja gegenüber dem recht verstandenen Gottesvolkgedanken aus¹¹. Darum kann man, obwohl man Jesus vom Judentum her verstehen *muss*, auch Erich Fascher recht geben, wenn er sagt¹²: «Es hat keinen grösseren Gegner des Judentums gegeben, als Jesus war.»

Gelegentlich spricht Jesus von den «verlorenen Schafen des Hauses Israel» und seiner Sendung gerade zu diesen (Mt. 15, 24; vgl. 10, 6). Auch sonst spielt der Ausdruck «verloren» eine grosse Rolle bei ihm: so redet er in bezug auf Zachäus z. B. von τὸ ἀπολλολός (Lk. 19, 10). Manchmal wird dieser Ausdruck in die Bildersprache aufgenommen und erhält somit eine weitreichendere Verwendung. So ist die Rede von einer verlorenen Drachme (Lk. 15, 8–10) und einem verlorenen Sohn (Lk. 15, 11–32). Das ändert aber nichts an der Tatsache, dass der Ursprung des Begriffes «verloren» in dem Ausdruck «verlorene Schafe» zu suchen ist. So wird auch im AT das israelitische Volk öfters mit einer Herde Schafe verglichen, die von ihren

¹⁰ Vgl. Schlatter, Christus, 170, 172; Goppelt, Christentum, 38, 41.

¹¹ Vgl. Oepke, Gottesvolk, 156–162; Dahl, Volk Gottes, 147 f.; Schrenk, Israel im NT, 10.

¹² Formgeschichtliche Methode, 208; vgl. Büchsel, Synoptikerkritik, 16 f.; Kümmel, Traditionsgedanke, 118–130; Schlatter, Christus, 271 f., 293.

Hirten im Stich gelassen wird und deshalb «verloren» geht (vgl. Jer. 23, 1–4; Ezech. 34). Zu den Aufgaben des Messias gehört es, diese zerstreute Herde zu sammeln und zu führen. Wen muss man nun aber unter diesen «Verlorenen» verstehen? An erster Stelle sicher solche, zu denen Jesus sich auch sonst bekennt: die Zöllner, Sünder, Huren, Armen, Unmündigen, Mühseligen, Beladenen – zusammenfassend: die Amme-Haarez. Ausdrücklich sagt er: «Ich bin nicht gekommen, Gerechte zu berufen, sondern Sünder» (Mk. 2, 17). Nur die Kranken bedürfen des Arztes! Gerade diese Ausgestossenen, Verirrten und Verkommenen sind wie Schafe, die keinen Hirten haben, und mit ihnen fühlt er ein tiefes Erbarmen (Mk. 6, 34; Mt. 9, 36; 14, 14). Man hüte sich aber vor der Vorstellung eines «edlen» Zöllners und Sünders, und man messe der Begeisterung des Volkes keine zu grosse Bedeutung bei! Höchstens fehlt ihnen die Heuchelei der Pharisäer. Ihre Begeisterung ist aber aufs Ganze gesehen nur äusserlich und billig, weil sie innerlich verständnislos und unbussfertig bleiben. Sie wissen vielleicht von ihrer Sünde, sind dadurch aber noch nicht geheilt. Jesus begründet seine Arbeit an diesen um ihre Verlorenheit Wissenden auch nicht sosehr damit, dass sie zum Hören bereit sind, sondern vielmehr damit, dass sie Kinder Abrahams sind (vgl. Lk. 13, 16; 19, 9)¹³. Gerade diese beiden Ereignisse, wo einer verkrümmten Frau und einem gewissenlosen Zöllner Heil widerfahren ist, bedeuten aber Jesu Anspruch nicht nur auf diese Amme-Haarez, sondern auch auf die Pharisäer, die ja ebenfalls Söhne Abrahams sind. Auch sie gehören zu den «verlorenen Schafen des Hauses Israel», obwohl sie um ihre Verlorenheit nicht wissen oder wissen wollen. Jesus entwickelt also nicht eine neue Resttheologie, die sich nur um die von jenem «frommen Rest» Ausgestossenen kümmert. Wir werden darum aus Mk. 2, 17¹⁴ nicht herauslesen dürfen, dass er sich nur zu den kul-

¹³ Nach Bultmann, Syn. Trad., 33 f., sei die ganze Zachäusgeschichte (Lk. 19, 1–10) deutlich eine ideale Szene, eine weitergesponnene Variante von Mk. 2, 14. Zachäus folge Jesus nicht auf dem Wege nach, weil die Geschichte später entstanden sei, als die Nachfolge nicht mehr als ein Mitreisen symbolisiert wurde. Aber – es ist doch bestimmt nicht so gewesen, dass alle Jünger Jesu dauernd mit ihm unterwegs waren (vgl. Mk. 5, 18–20)! Übrigens findet dieses Ereignis kurz vor dem Tode Jesu statt, auf der letzten Reise von Jericho nach Jerusalem. In diesen letzten Tagen beschäftigt Jesus sich fast ausschliesslich damit, die Zwölf auf sein bevorstehendes Sterben und ihre spätere Aufgabe vorzubereiten.

¹⁴ Für die Echtheit der Perikope Mk. 2, 15–17, vgl. Fascher, Formgeschichtl. Methode, 94 f. (gegen Bultmann, Syn. Trad. 16, 96, 166, nach dem sie eine aus einer Gemeindedebatte entstandene Phantasiebildung sei).

tisch Unreinen, sittlich Anstössigen und sozial Geächteten gesandt weiss. V. 17b will nicht besagen, dass es Gerechte gibt, an die sich Jesu Sendung nicht richtet. Das ist auch in Lk. 15, 7 nicht der Fall¹⁵. Vielmehr will er in überspitzter Form kundtun, dass die ihn angreifenden Pharisäer *fälschlich meinen*, sie gehörten zu den Gerechten, die sich von den «Sündern» absondern dürften. Er sagt nicht, dass diese Gerechten Gott ungehorsam sind. Vielmehr geraten sie dadurch in Hoffart, dass sie wirklich tun, was Gott ihnen sagt. Sie gleichen nicht mehr jenem Knecht, der nach seiner Feldarbeit *selbstverständlich* seinen Herrn auch am Tisch bedient (Lk. 17, 7–10). Sie haben Genüge an ihrer Arbeit; sie sehen zurück und bewundern sich¹⁶. Darum kritisiert Jesus nicht einzelne Sätze des pharisäischen Systems; er kritisiert nicht Schammai und nicht Hillel, denn er hält den Grundgedanken des Ganzen für falsch. Die evangelische Überlieferung hat also recht, wenn sie den Pharisäismus von Anfang an, wahrscheinlich seit der Heilung des Gichtbrüchigen (Mk. 2, 1–12) als eine geschlossene Gegnerschaft Jesu und der Urgemeinde vorstellt¹⁷. Aber auch in seiner Verurteilung der Pharisäer bleibt Jesus völlig zum Vergeben bereit – sie gehören ja auch zu den «verlorenen Schafen».

b) Mt. 10 und der Zwölferkreis

Jesus sammelt schon während der Anfänge seiner Tätigkeit eine Schar von zwölf Jüngern um sich. Die Geschichtlichkeit dieser Wahl wird zwar oft bestritten¹, hat aber alle innere und äussere Wahr-

¹⁵ Besonders instruktiv in dieser Hinsicht ist die Geschichte Lk. 7, 36–50: Jesus sagt deutlich, dass auch der gerechte Simon «Schulden» hat – zwar «weniger» als die Frau! – aber gerade dieser Frau, der Schuldbeladenen und um ihre Schuld Wissenden, vergibt er die Sünden.

¹⁶ Vgl. Schlatter, Christus, 186–196, 290 f.; Kümmel, Gottesverkündigung, 64–66; ders., Das Bild des Menschen im NT, AThANT 13, 1948, 9 f.; Ridderbos, Koninkrijk, 197–201.

¹⁷ Vgl. oben, S. 60–64, und Büchsel, Synoptikerkritik. 44. Nach Schlatter, Christus, 35–41, vgl. 286, vollzieht sich der Bruch zwischen Jesus und den Pharisäern schon bei seiner Taufe. Nach Bultmann, Syn. Trad., 56, seien die Pharisäer erst durch die evangelische Überlieferung in dieses Licht geraten; die Masse des Volkes sei vielmehr als Gegner Jesu aufzufassen.

¹ Z. B. von R. Schütz, Apostel und Jünger, Giessen 1921, 72 ff.; E. Hirsch, Frühgesch. I, 19–22.

scheinlichkeit für sich². Dafür sprechen vor allem folgende Argumente: a) Einige aus dem Zwölferkreis (z. B. Thaddäus und Simon der Zelot) spielten sowohl in der Evangelienüberlieferung als auch in der Urgemeinde offensichtlich eine unwichtige Rolle. Wenn ihre Wahl zu Gliedern des Zwölferkreises aber nicht auf Jesus selber, sondern auf die Urgemeinde zurückginge, wäre nicht einzusehen, warum prominentere Figuren wie Barnabas und Jakobus, der Bruder des Herrn, nicht als Angehörige eines solchen Kreises bezeichnet worden sind. b) Niemals hätte eine spätere Überlieferung Judas, den Verräter Jesu, «einen der Zwölf» genannt (Mt. 26, 14. 47; Lk. 22, 47; Apg. 1, 17), wenn Judas nicht tatsächlich Mitglied einer solchen Gruppe gewesen wäre. c) Die Nachwahl des Matthias (Apg. 1, 15–26) ist nur verständlich, wenn er eine Lücke, durch den Verrat des Judas entstanden, auszufüllen hat. d) Auch Paulus kennt «die Zwölf» als eine bestimmte Grösse, der er theologische Bedeutung beimisst (1. Kor. 15, 5).

Was bedeutet es nun, wenn Jesus gerade zwölf Boten zum Kreis seiner ständigen Begleiter erwählt? Sie sind nicht lediglich die Repräsentanten der zwölf Stämme des alten Israel³, oder die Stammväter eines neuen Israel⁴, oder eine messianische Kerngemeinde nach Muster der rabbinischen Resttheologie⁵. In ihrer Auswahl liegt vielmehr ein Doppeltes beschlossen: der Blick vorwärts und rückwärts in gleicher Intensität. Ihre Zahl sieht zurück auf die alte Verfassung Israels und zugleich voraus auf die Endgestalt der messianischen Gemeinde. Sie deutet an, dass es um ganz Israel als Qahal der Gottes-herrschaft geht und illustriert die Bindung der Jünger gerade an

² So auch Rengstorf, Art. ἀπόστολος, ThWNT I, 424–431; ders., Art. δώδεκα, ThWNT II, 325–328; Jeremias, Jesus als Weltvollender, BFchrTh33:4, 1930, 71 f.; Stauffer, Die Theologie des NT, 4. verb. Aufl., Stuttgart 1948, 15; Spitta, Heidenmission, 53–60; Ridderbos, Koninkrijk, 179 f.; Oepke, Gottesvolk, 165; Dahl, Volk Gottes, 158 f.; Schrenk, Israel im NT, 8, 17 f.; E. Meyer, Ursprung und Anfänge des Christentums I, Stuttgart/Berlin 1924, 291–299; K. Holl, Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte II: Der Osten, Tübingen 1928, 53; Schniewind, Markus, 66–68; H. von Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten, Beitr. z. hist. Theol. 14, 1953, 15 f.; Kümmel, Kirchenbegriff, 30–32, und sogar D. F. Strauss, Das Leben Jesu I (16. Aufl. der 1864 erschienenen Volksausgabe), 138.

³ So E. Meyer, a. Anm. 2 a. O., 299.

⁴ So F. Kattenbusch, Die Vorzugsstellung des Petrus und der Charakter der Urgemeinde zu Jerusalem, in: Festgabe für Karl Müller, Tübingen 1922, 341 f.

⁵ So ungefähr Ridderbos, Koninkrijk, 179 f.; ähnlich Blauw, Goden en Mensen, 114.

dieses Volk. Die Jünger sind also die Vertreter des Zwölfstämmevolkes (vgl. Apg. 26, 6f.; Barnabas 8, 3), und ihre Sendung ist auf Israel begrenzt (Mt. 10, 5f.). Dennoch sind sie auch ein Zeichen für die kommende Gottesherrschaft und Typen für die eschatologische Gottesgemeinde. So will z. B. Offenb. 21, 14 besagen, dass die neue Gemeinde ohne die zwölf Apostel nicht denkbar ist⁶. Lehrreich ist in diesem Zusammenhang das Wort Jesu an die Zwölf in Mt. 19, 28 (vgl. Lk. 22, 28–30): «Wahrlich, ich sage euch: Ihr, die ihr mir nachgefolgt seid, werdet in der Wiedergeburt, wenn der Sohn des Menschen auf dem Throne seiner Herrlichkeit sitzen wird, auch auf zwölf Thronen sitzen, um die zwölf Stämme Israels zu richten.» Hier ist die Zwölfzahl der Jünger offensichtlich mit den zwölf Stämmen in Beziehung gesetzt. Man hüte sich aber davor, hier eine Allegorisierung Israels zu konstatieren; eine solche lässt sich nicht in den synoptischen Evangelien finden, am wenigsten bei Mt.⁷. Auch ist *κυριοντες* nicht mit «herrschen», «regieren»⁸ zu übersetzen, sondern mit «richten»⁹. «Gäbe es nicht zwölf Stämme, so gäbe es auch keine zwölf Boten. Gibt es aber zwölf Stämme, so werden diese auch einst im Gericht vor Gottes Angesicht gestellt. Und ihre Christusboten haben eine mitwirkende Tätigkeit in diesem Endgericht»¹⁰. Die Wiederherstellung der zwölf Stämme ist vom Judentum dieser Zeit glutvoll erwartet worden, und viele Legenden über den jetzigen Aufenthalt und die Rückkehr der zehn verlorenen Stämme waren im Umlauf¹¹. Solche Stammeslegenden werden nun freilich in Mt. 19, 28 Par. nicht kultiviert. Das Volk wird demnach nicht verewigt, sondern unter Mitwirkung der Zwölf endgültig gerichtet. Es ist auch keine Rede davon, dass Israel als Kern des neuen Gottesvolkes eingeschätzt wird, und von einer Erneuerung Jerusalems und des Tempels, wie

⁶ Vgl. zu dieser doppelten Beziehung der Zwölfzahl auch *Wendland*, Eschatologie, 146–163; *Rengstorf*, ThWNT II, 325–328; *Schmidt*, Art. *βασιλεία*, ThWNT I, 587; *Dahl*, Volk Gottes, 158–167; *Schlatter*, Christus, 311–332; *Meinertz*, Heidenmission, 114; *Goppelt*, Christentum, 60.

⁷ Vgl. *W. Gutbrod*, Art. *ἡσυχία*, ThWNT III, 387; *A. Plummer*, A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel of S. Luke, 5th ed., Edinburgh 1951, 502 f.

⁸ So *Bultmann*, Syn. Trad., 170 f. (nach dem der Spruch freilich eine Bildung der Urgemeinde sei); *Ridderbos*, Koninkrijk, 179 f.; *Klostermann*, Synopt., 289; *Schniewind*, Matthäus, 207; *Bornkamm*, Jesus, 191.

⁹ Ähnlich *Schrenk*, Israel im NT, 17–19; *Rengstorf*, ThWNT II, 327. *Kümmel*, Verheissung, 41 und *Schlier*, Heidenmission, 168 wollen unter *κυριοντες* sowohl «richten» als «regieren» verstehen.

¹⁰ *Schrenk*, Israel im NT, 17.

¹¹ Belege bei *Billerbeck* IV, 903–906; *Schlatter*, Matthäus, 583 f.

sie die Judenschaft erwartete, findet sich keine Spur. Das Wort bedeutet somit nochmals Jesu Anspruch auf ganz Israel, auf das Gottesvolk des alten Bundes, das jetzt durch seine Sendung in die Entscheidung geführt wird, ohne dabei den Blick auf die Endgestalt der messianischen Gemeinde aus dem Auge zu verlieren.

Damit sind wir schon auf die Frage gestossen, ob Jesus sich an die rabbinische «Resttheologie» angeschlossen habe oder nicht. Diese «Resttheologie» nahm im Spätjudentum verschiedene Formen an, je nach den verschiedenen Gruppen, in denen sie vorkam. So war sie z. B. bei der «Partei der Frommen», den Pharisäern, anders als bei der «Gemeinde des Bundes» von Qumran. Im Grunde war diese Theologie jedoch überall die gleiche, denn bei allen diesen Gruppen beobachten wir eine falsche Interpretation des alttestamentlichen Restgedankens. Im AT überwog nämlich der Gedanke, dass der «Rest», obschon zahlenmässig stark reduziert, immer noch Vertreter des ganzen Volkes Israel war und ihm gegenüber auch verantwortlich. Anders wird es im Judentum, wo der Restgedanke immer mehr ethisch aufgefasst wurde und die «Gerechten» sich in besonderen Gemeinschaften sammelten. Man sonderte sich ab, nicht nur von den Heiden, sondern auch von den Zöllnern, den Amme-Haarez, ja sogar von den Frauen und Kindern. Der Ton lag immer weniger auf der Verantwortung den Anderen gegenüber und immer mehr auf der Selbstbehauptung, die geradezu von der Verwerfung des Anderen lebt.

Von alledem ist in Jesu Auftreten und Verkündigung keine Spur zu sehen. Auch in der Erwählung der Zwölf entfernt er sich bewusst von der rabbinistischen Theologie. «Er wendet sich gerade nicht an den angeblichen Rest, sondern an die von der Resttheologie der Synagoge Ausgeschlossenen, die Amme-Haarez»¹². Er organisiert keinen «heiligen Rest». Auch die Jüngergruppe kann nicht als ein empirisch vorhandener, geretteter «Rest» angesehen werden. Anders als die «Resttheologie» seiner Zeit hat er nie sein Volk preisgegeben oder verworfen. Darum hat er nie – auch nicht in Mt. 16, 18 (dazu unten, S. 132–138) – schon während seiner Lebzeiten eine Kirche oder Synagoge gegründet, die sich als Institution von dem übrigen Israel unter-

¹² Oepke, Gottesvolk, 165; vgl. ders., Jesus und der Gottesvolkgedanke, Luthertum 1942, 44–47, 51; J. Jeremias, Der Gedanke des «Heiligen Restes» im Spätjudentum und in der Verkündigung Jesu, ZNW 42, 1949, 184–194; Bornkamm, Jesus, 39, 70–73, 138. Jesus unterscheidet sich hierin auch von der Qumranbruderschaft.

scheiden sollte¹³. Wo er von seiner «Kirche» oder dergleichen spricht, kann das im Sinne seiner Gesamtverkündigung – und wie auch das Futurum *οικοδομήσω* andeutet (s. unten, S. 136f.) – nur eine prophetische Voraussage gewesen sein. Weil diese prophetische Schau Jesu manchmal verkannt wird, hat man oft gemeint, Jesus habe mit der Erwähnung der Zwölf zu seinen ständigen Begleitern an die Resttheologie angeknüpft und sei schon während seines Erdenlebens der Gründer der Kirche gewesen¹⁴.

Und doch liegt in Jesu Auftreten und Verkündigung ein Restgedanke vor – freilich ein ganz anderer als der der apokalyptischen oder synagogalen Theologie. *Cullmann*¹⁵ hat nämlich zu zeigen versucht, wie die ganze Heilsgeschichte sich von Anfang bis Ende nach dem Prinzip der Stellvertretung in einer progressiven Reduktion abwickelt. Von der ganzen Schöpfung geht der Weg der Menschheit, von der Menschheit zum Volke Israel, vom Volke Israel zum (alttestamentlichen) «Rest», vom Rest zum Einen, Jesus. Vielleicht liegt in dieser Tatsache der Grund, warum Jesus sich mit Vorliebe «Menschensohn» genannt hat, denn gerade der danielische Menschensohn war zugleich eine individuelle Gestalt *und* eine repräsentative, nämlich als «Volk der Heiligen des Höchsten». Gerade diese Doppeldeutigkeit des Menschensohnbegriffes macht ihn für Jesus geeignet. Der alte Bund ist durch sein Kommen antiquiert und der Restgedanke samt der ganzen jüdischen Theologie überholt. Jesus ist in seiner Person der «Rest» Israels, der die Verkörperung ganz Israels, ja, der ganzen Menschheit darstellt¹⁶. Darum kann Paulus ihn bezeichnen als «zweiten Adam» und als Haupt seines Leibes, der seine Gemeinde ist.

Wir müssen jetzt noch kurz eingehen auf die Stellen Mt. 15, 24 und 10, 5f., um an Hand dieser Sprüche Jesu Stellungnahme zu Israel schärfer zu beleuchten. Mt. 15, 21–28 geht, trotz aller Bedenken, die

¹³ Ähnlich *Goppelt*, *Christentum*, 37 f.

¹⁴ So z. B. *Kattenbusch*, *Quellort*, 143–172; *Schmidt*, *Kirche*, 258–319; vgl. auch *T. W. Manson*, *The Teaching of Jesus*, 7th impr., Cambridge 1951, ix, 227–236; 259 f. Nach *C. J. Cadoux*, *The Life of Jesus*, 1948, 82, wende Jesus sich am Anfang seiner Tätigkeit an ganz Israel; darin unterscheide er sich vom Täufer, der deutlich an die Resttheologie angeknüpft habe. Nach der Verwerfung Jesu durch Israel, nehme aber auch er (Jesus) den Restgedanken auf.

¹⁵ *Christus*, 99 ff.

¹⁶ So besonders auch *Cullmann*, *Christologie*, 53 f., 141 f., 156–159; *Dahl*, *Volk Gottes*, 166 f.; *T. W. Manson*, *The Teaching of Jesus*, 1935, 227 ff.; *Bo Reicke*, *Den primära israelmissionen och hednamissionen enligt synoptikerna*, SvTeolKv 26, 1950, 100; *Th. Preiss*, *Life in Christ*, London 1954, 69.

Spitta dagegen geäußert hat¹⁷, aller Wahrscheinlichkeit nach auf eine ältere Fassung als Mk. 7, 24–30 zurück. Mt. 15, 24, wo Jesus der kananäischen Frau seine Sendung als «nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel» umschreibt, steht durchaus im Einklang mit dem, was wir oben von ihm festgestellt haben¹⁸. Die gleiche Beschränkung, die Jesus Mt. 15, 24 *sich* auferlegt, gilt nun aber nach Mt. 10, 5f. auch für seine Jünger. Das Wort erscheint hier als Bestandteil der Aussendungsrede Mt. 10, 5–15 (16). Man hat gemeint, dass wir es hier mit einer Gemeindebildung zu tun haben; ursprünglich rede hier der Erhöhte zu seinen Boten¹⁹. Es ist aber kein stichhaltiger Grund für diese Auffassung vorgebracht worden, und wir haben keine Ursache, sowohl die Geschichtlichkeit der Aussendung als auch des Beschränkungswortes V. 5f. zu bezweifeln. Das geht gerade auch aus der Andersartigkeit der Aussendung des Auferstandenen (Mt. 28, 18–20; Lk. 24, 46–49) hervor. Übrigens handelt es sich dort um die Botschaft der Auferstehung Jesu, während es hier um die Ankündigung der genahnten Gottesherrschaft geht²⁰. Jesus will mit den Worten «Gehet nicht auf eine Strasse der Heiden und gehet nicht in eine Stadt der Samariter, sondern gehet vielmehr zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel» seinen Jüngern einschärfen, dass ihre Arbeit jetzt nur Israel gilt²¹. Die Behauptung, dass diese erste Aussendung auch die letzte sein würde, kann nicht aufrechterhalten werden: die

¹⁷ Heidenmission, 41–49.

¹⁸ Scheinbare Ausnahmen – wie die Hilfe, die er trotz seiner anfänglichen Weigerung doch dieser heidnischen Frau gewährt, und die Geschichte von dem Hauptmann von Kapernaum, Mt. 8, 5–13 Par. – werden unten, S. 93–103 besprochen.

¹⁹ So *Bultmann*, Syn. Trad., 155 f.

²⁰ Für die Echtheit von Mt. 10, 5f. entscheiden sich E. *Fascher*, Die Auferstehung Jesu und ihr Verhältnis zur urchristlichen Verkündigung, ZNW 26, 1927, 7–10; *Kümmel*, Verheissung, 78; *Meinertz*, Heidenmission, 114 f.; *Schniewind*, Zur Synoptiker-Exegese, ThR 1930, 149; *ders.*, Matthäus, 126–129; *Liechtenhan*, Urchr. Mission, 32; *Percy*, Botschaft Jesu, 29 f.; *Harnack*, Mission I, 41 f. *Goguel*, Leben Jesu, 205, entscheidet sich auch für die Echtheit, führt aber als Begründung an, dass «die alte Kirche von Anfang an rein universalistisch war, d. h. eine Haltung eingenommen hat, die derjenigen Jesu entgegengesetzt war». Das dürfte jedoch stark vereinfacht sein. Woher die Urgemeinde «von Anfang an» ihren «Universalismus» haben soll, sagt *Goguel* nicht.

²¹ Interessant ist eine Beobachtung W. *Beyschlags* (Das Leben Jesu II, 3. Auflage, Halle 1893, 231): die Tatsache, dass Jesus hier ausdrücklich eine Grenzlinie zu ziehen für nötig befände, bewiese am besten, in welch weitherzigen Gesinnungen er die Jünger bisher erzogen habe. Vgl. auch *Spitta*, Heidenmission, 54; G. *Warneck*, «Jesus Christus und die Weltmission nach den Evangelien», AMZ 1903, 65; J. *Munck*, Paulus und die Heilsgeschichte, Kopenhagen 1954, 254.

ganze Rede – wenn man sie bis höchstens V. 16 verlaufen lässt, und nicht bis zum Ende des Kapitels, wie Albert Schweitzer²² fälschlich tut – trägt deutlich das Gepräge von etwas Vorübergehendem. Auch ist mit keinem Wort angedeutet, dass die Jüngerschar nicht wieder zu Jesus zurückkehren wird, bzw. nicht wieder von ihm ausgesandt werden wird. Jesus wollte eben während seiner Lebzeiten von den Jüngern keine dauernde selbständige Tätigkeit. Wenn sie bei ihm sind, sind sie nur *μαθηταί* – so Mt. 10, 1. Im folgenden Vers (10, 2) heissen sie aber bereits *ἀπόστολοι*, d. h., so bald sie von ihm Vollmacht empfangen und ausgesandt werden mit einer bestimmten Aufgabe. Bei der Rückkehr zu Jesus erlischt der Auftrag des «Apostels» und wird der Zurückgekehrte wieder wie zuvor als «Jünger» bezeichnet. Er ist nicht mehr in Aktion (vgl. Lk. 9, 49f.), sondern wieder nur Hörer und Diener. Deshalb heissen die Zwölf auch tatsächlich bei Mt. von 10, 2 an (Mt. berichtet nämlich nicht die Rückkehr), bei Mk. sofort ab der Rückkehr wieder wie zuvor *μαθηταί*²³. Damit wird die oben (S. 83f.) gemachte Feststellung, der Jüngerkreis bilde während Jesu Lebzeiten keine Institution, nochmals unterstrichen.

Aus Mt. 10, 5f. und 15, 24 geht somit deutlich hervor, dass Jesus seine eigene Tätigkeit wie die seiner Jünger ganz bewusst auf Israel, das alte Bundesvolk, beschränkt hat.

c) Der Weg nach Jerusalem

Jesus weiss sich und seine Jünger zum Volke Israel gesandt – das ist das Ergebnis unserer bisherigen Untersuchung. Dieses Volk des Bundes verwirft nun aber seinen Messias. So will z. B. Markus in dem Abschnitt 3, 6–6, 13 diesen *einen* Gedanken veranschaulichen: Jesus predigt und wirkt unter einem sich verstockenden Volke. Den Höhepunkt dieser ganzen Darstellung bietet die Nazaretherrzählung Mk. 6, 1–6, wo geschildert wird, dass auch seine Heimatstadt von ihm nichts wissen will¹. Lukas stellt die Nazarethperikope an den Anfang der öffentlichen Tätigkeit Jesu (4, 16–30). Diese Tatsache bereitet einige Schwierigkeiten: Aus den Versen 20 und 22 (vgl. V. 15), überhaupt aus allem, was Lukas bis 4, 22 erzählt, bekommt man nämlich

²² Leben Jesu, 405–411 (besonders 410).

²³ Vgl. Rengstorf, ThWNT I, 427 f.

¹ Vgl. Schmidt, Rahmen, 150, 153, 171.

den Eindruck, dass Jesus allenthalben mit Erfolg und mit der Begeisterung des Volkes rechnen kann. Völlig unvermittelt kommen dann die Verse 4, 23–30, wo von Feindschaft, Wut und Misstrauen der Nazarener berichtet wird. Vielleicht will Lukas mit dieser Perikope aber gar nicht sagen, sie liege zeitlich vor einer anderen, die er nachher erst erzählt. Es ist folglich durchaus möglich, dass er später wieder zurückkommt auf das, was er 4, 14f. in *einem* Atemzug nennt. Wir haben es hier vielleicht mit «Ringkomposition»² zu tun: die Ereignisse in Nazareth, seiner Heimatstadt, werden sozusagen *programmatisch* für Jesu ganze spätere Tätigkeit und für die Verstockung des ganzen Volkes³. Dass dies die Meinung des Lukas ist, wird weiter bestätigt durch die Tatsache, dass hier das ganze Volk und nicht nur seine Führerschaft Jesus verwirft (vgl. V. 28: «*alle* in der Synagoge»). Nach der Darstellung der beiden ersten Evangelien sind es nämlich zuerst nur die Pharisäer und Schriftgelehrten, die sich gegen Jesus empören, und zwar wegen des Wortes von der Vollmacht zur Sündenvergebung (Mk. 2, 1–12; Mt. 9, 1–8). Lukas führt die Pharisäer und Schriftgelehrten auch bei dieser Gelegenheit als Gegner Jesu ein, erzählt die Geschichte aber erst Kap. 5, 17–26, d. h., nachdem er bereits programmatisch angedeutet hat, dass nicht nur die Führerschaft, sondern das ganze Volk Jesus verwerfen wird.

Mk. bringt nun gleich nach der Nazarethperikope die Erzählung von der Aussendung der Zwölf in die Städte Israels. Nach allen Synoptikern rechnet Jesus hier schon ganz deutlich mit einem nicht allzu grossen Erfolg (Mk. 6, 11; Mt. 10, 14–16; Lk. 9, 5). Bei Mt. geht der Aussendungsrede das Wort von der *Ernte* voran (9, 37f.). Gewöhnlich ist «Ernte» das Bild für das (kommende) Gericht (vgl. Mt. 13, 24–30; 36–43; Mk. 4, 26–29)^{3a}. In Mt. 9, 37f. liegt aber wohl der Hauptton darauf, dass die «Ernte» als *Arbeitsgebiet*, wo Jesus und seine Jünger die «Verlorenen» suchen, dargestellt wird. Freilich wird dadurch die Beziehung des Wortes «Ernte» auf das «Gericht» in Mt. 9, 37f. nicht unwirksam gemacht: Im Suchen und Sammeln der «Verlorenen» beginnt jetzt schon die «Ernte»; das zukünftige Gericht wird jetzt schon vollzogen, wo Jesus sein Wort mit Vollmacht verkündigt. Die Verwerfung Jesu durch sein Volk – die er hier schon

² *Morgenthaler* II, 42 f.

³ Vgl. *Bultmann*, Syn. Trad., 388.

^{3a} So auch *G. Bornkamm*, Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium, in: *The Background of the NT and its Eschatology*, Studies in Honour of C. H. Dodd, Cambridge 1956, 226.

im Wort von der Ernte voraussieht – wird zum Gericht über das Volk.

Von besonderer Bedeutung ist die Rolle, welche die Stadt *Jerusalem* im Denken und in der Tätigkeit Jesu spielt. Jerusalem ist die Stadt des grossen Königs (Mt. 5, 35); dort im Tempel wohnt Gott (Mt. 23, 21). Im AT und in der Literatur des Spätjudentums spielen Jerusalem als die Welthauptstadt und der Tempel als das zentrale Heiligtum der Welt eine besondere Rolle (s. oben, S. 23–27, 39). Jesus teilt offensichtlich diese Wertung der Stadt und des Tempels⁴. Deshalb kann er sich Mk. 11, 17 berufen auf Jes. 56, 7: «Mein Haus soll ein Bethaus heissen für alle Völker»^{4a}. Nur – für ihn ist nicht der *Ort*, sondern vielmehr die *Geschichte* Jahwes mit seinem Volke, die immer mit diesem Ort verbunden war, massgebend. Es ist auch fraglich, ob der Omphalosgedanke für Jesus die grosse Bedeutung hat, die *Sundkler*⁵ ihm beimisst. Die Tatsache aber, dass diese Stadt und dieser Tempel im Denken Jesu einen überragenden Platz einnehmen und der Inbegriff des in der Gnade Gottes stehenden Volkes sind, ist nicht in Zweifel zu ziehen.

Aus diesem Grunde ist es darum durchaus wahrscheinlich, dass Jesus mehrere Reisen nach Jerusalem unternommen hat⁶. Das geht hervor aus einem Vergleich zwischen Lk. 9, 51, wo er sich auf dem Wege nach Jerusalem befindet, und Lk. 17, 11, wo er wieder (noch?) auf galiläischem Boden ist, wird überaus wahrscheinlich gemacht durch die Weherufe über Jerusalem (Lk. 13, 34f.; Mt. 23, 37–39) und wird weiter durch die johanneische Überlieferung bestätigt. Das Lukasevangelium befindet sich hier, wie oft, in der Nähe des Johannesevangeliums. Überhaupt ist die lukanische Darstellung für unseren Gesichtspunkt von grösster Wichtigkeit. Der Verfasser hat nämlich ein besonderes Interesse für Jerusalem. Schon nach einem Drittel seines Evangeliums erscheint Jerusalem als Zielpunkt der Reise

⁴ Vgl. *Oepke*, Gottesvolk 160 f.; *Sundkler*, Jésus et les païens, 24–37; *Bornkamm*, Jesus, 142; *B. Reicke*, Den primära israelsmissionen och hednamissionen enligt synoptikerna, SvTeolKv 1950, 82; *J. Munck*, Paulus und die Heilgeschichte, 1954, 266 f.

^{4a} G. D. *Kilpatrick*, The Gentile Mission in Mark and Mark 13, 9–11, in: Studies in the Gospels, Essays in memory of R. H. Lightfoot, Oxford 1955, 157, versteht dieses Zitat – wohl zu Unrecht! – als bedeute es: «My house will have the reputation as a house of prayer in the eyes of all nations.»

⁵ Jésus et les païens, 28–32.

⁶ Vgl. *Schmidt*, Rahmen, 271–273; *Schniewind*, Matthäus, 237 f.; *Schlatter*, Christus, 134. S. aber *Conzelmann*, Mitte, 55, 57.

Jesu (9, 51), und von dort an steht alles irgendwie unter diesem Oberbegriff. Jesus bleibt 10 Kapitel lang anscheinend immer unterwegs nach Jerusalem (vgl. 9, 51; 9, 53; 13, 22; 13, 33; 17, 11; 18, 31; 19, 11; 19, 28; 19, 41), um *dann* erst die Stadt zu erreichen⁷. Ungewöhnlich feierlich ist das Wort, das diese Reise in die Erzählung einführt: «Es begab sich aber, als sich die Tage vollendeten, dass er in den Himmel emporgehoben werden sollte, da richtete er sein Angesicht nach Jerusalem, um dorthin zu reisen» (9, 51). Deutlich wird mit diesen Worten eine Wendung in dem Bericht gebracht: Die Verstockung des ganzen Volkes ist immer klarer geworden, und Jesus begibt sich nun auf die *via dolorosa*, auf der er noch bis zum Ende um die Rettung und Erhaltung seines Volkes und dessen Stadt kämpfen wird. Sein leidenschaftliches Bemühen um die Bekehrung Jerusalems als der Stadt des abtrünnigen Bundesvolkes findet eine geradezu klassische Wiedergabe in der Wehklage, die er über diese Stadt ausruft: «Jerusalem, Jerusalem, das die Propheten tötet, und die steinigt, die zu ihm gesandt sind, wie oft habe ich deine Kinder sammeln wollen, wie eine Henne ihre Küchlein unter ihre Flügel sammelt, und ihr habt nicht gewollt! Siehe, euer Haus wird euch öde gelassen. Denn ich sage euch: Ihr werdet mich von jetzt an nicht mehr sehen, bis ihr sprechen werdet: Gepriesen sei, der da kommt im Namen des Herrn» (Mt. 23, 37–39; Lk. 13, 34f.)⁸. Jesus geht hier bewusst seinem Tod⁹ entgegen, einem Tod, der ihm von *Jerusalem*¹⁰ bereitet werden wird (vgl. Mt. V. 37; Lk. V. 34), der ihn aber nicht

⁷ Vgl. hierzu *Lohmeyer*, Galiläa und Jerusalem, FRLANT NF 34, Göttingen 1936, 42–45; *Morgenthaler* I, 168–171.

⁸ Es ist schwierig, festzustellen, wo dieser Spruch eigentlich in die Überlieferung hingehört. Nach *Kümmel*, Verheissung, 74, ist er ein selbständiges Jesuswort. *Streeter*, Four Gospels, 254, meint, der lukanische Kontext sei der ursprüngliche, wie auch *Hirsch*, Frühgesch. II, 132 f., der den lukanischen Kontext zwar vorzieht, jedoch den Spruch in direkten Zusammenhang mit den Versen 24–30 bringt.

⁹ Die Behauptung, Jesus spreche hier von einem Wiedersehen am nächsten Passa- oder Laubhüttenfest, ist abgeschmackt. Auch spricht er hier nicht im Namen der himmlischen Sophia (so *Klostermann*, Synopt., 318; *Hauck*, Lukas, 186). Vgl. zum ganzen *Kümmel*, Verheissung, 73–75; *Schniewind*, Matthäus, 237 f.; *Schmidt*, Rahmen, 271–273.

¹⁰ Anders als Mt. und Mk. erwähnt Lk. erst in 22, 10 ff. ausdrücklich das Betreten der Stadt durch Jesus (vorher ist Jesus *nur* im Tempel wirksam), also gerade vor dem Abendmahl, mit dem Lk. die Passion eröffnet. Damit unterstreicht Lk., dass die Passion Jesus von *Jerusalem* bereitet wird. So auch *Conzelmann*, Mitte, 66, 173 f.

davon abhält, bis zu diesem Tode noch um die Erhaltung seiner Stadt zu kämpfen. Hier wiederum ist es Lk., der Nichtjude, dem das Geschick Jerusalems mehr auf dem Herzen liegt als den beiden jüdenchristlichen Evangelisten: während *Mk.* von einem leidenschaftlichen Sich-Einsetzen Jesu für Jerusalem nichts erzählt, und *Mt.* nur den oben zitierten Spruch (23, 37–39) berichtet, weiss Lk. von vier Sprüchen Jesu, in denen sowohl das allesentsagende Bemühen Jesu um die Stadt als auch deren Gericht (infolge ihrer Verwerfung Jesu) durchschimmern, nämlich 13, 34f., 19, 41–44 («. . . Wenn auch du an diesem Tag erkannt hättest, was zu deinem Frieden dient! Jetzt aber ist es vor deinen Augen verborgen. Denn es werden Tage über dich kommen . . .») 21, 20–24¹¹ («. . . Wenn ihr aber Jerusalem von Kriegsheeren umringt sehen werdet, dann merket, dass seine Verwüstung genaht ist . . . Denn diese sind die Tage der Rache . . . Denn grosse Not wird über das Land kommen und ein Zorngericht über dieses Volk») und 23, 28–31 («Ihr Töchter Jerusalems, weinet nicht über mich; weinet vielmehr über euch und über eure Kinder! Denn siehe, es kommen Tage . . .»). Es geht nun auch nicht an, diese Lukasstellen als blosses vaticinia post eventu zu erklären und sie für die Feststellung der Abfassungszeit des Lukasevangeliums zu verwenden, denn diese Stellen lassen sich nicht dazu benützen, die Chronologie des Lukasevangeliums zu bestimmen¹². Es ist darum durchaus möglich, dass diese Sprüche aus dem lukanischen Sondergut auf alter Tradition beruhen und Jesu faktische Stellungnahme zu Jerusalem richtig widerspiegeln.

Jesus bleibt nun aber nicht nur der Stadt Jerusalem, sondern auch dem Tempel treu bis zum Ende. Seine Treue zeigt er schon darin, dass er die Tempelsteuer zahlt (Mt. 17, 24–27), beweist sie dann aber unwiderleglich im Akt der Tempelreinigung (Mk. 11, 15–18 Par.). Er reinigt hier den Tempel als das zentrale Heiligtum der Welt: *Hier* soll es anfangen, hier im Tempel soll die Welterneuerung beginnen! Zweifellos beansprucht

¹¹ Die Parallelen Mk. 13, 14–20; Mt. 24, 15–22 nehmen nicht, wenigstens nicht deutlich, Bezug auf Jerusalem und erwähnen den Namen der Stadt nicht.

¹² Dazu *Schlatter*, Lukas, 410 f.; *Cadoux*, Hist. Mission, 272; *Sahlin*, Der Mesias und das Gottesvolk, Uppsala 1945, 18–27; *Rengstorf*, Lukas, 219; *Hauck*, Lukas, 236; *Zahn*, Lukas, 637; A. von *Harnack*, Neue Untersuchungen zur Apostelgeschichte, Leipzig 1911, 81–87. S. weiter F. *Dibelius*, Die Herkunft der Sonderstücke des Lukasevangeliums, ZNW 12, 1911, 325–343, der die Auffassung verteidigt, dass Lukas aus Antiochien stamme und schon vor dem Jahre 41 mit der Sammlung von Material für sein Evangelium angefangen habe.

Jesus mit dieser Tat, der Messias zu sein¹³. Nicht umsonst gehören ja Tempel- und Weiterneuerung nach der jüdischen Theologie in die messianische Zeit¹⁴. Wie es Jesus als Einzelnem gelingt, den grossen Platz des Vorhofs der Heiden zu reinigen, ohne dass die Priesterschaft im Stande wäre, ihn daran zu hindern, ist schwierig vorstellbar. Das interessiert die Evangelisten aber scheinbar gar nicht. Ihnen ist nur wichtig, dass *Er* es ist, der da spricht und handelt, und dass es ihm um die Reinigung und Reinerhaltung des Tempels des grossen Gottes geht. Wie er da auftritt und für den Tempel und dessen Heiligkeit eifert (vgl. Ps. 69, 10; Joh. 2, 17), macht er noch gar nicht den Eindruck eines Mannes, der Volk und Stadt und Tempel schon völlig aufgegeben hätte. Auch *nach* dem Akt der Tempelreinigung gibt er den Tempel nicht auf. Lk. weiss von einer längeren Tätigkeit Jesu in dem von ihm gereinigten Tempel zu erzählen (Lk. 19, 47; 20, 1; 22, 53)¹⁵. So arbeitet er bis zum letzten Atemzug noch auf die Umkehr, auf die Errettung des sich verstockenden Bundesvolkes hin. Und wenn er schon am Kreuz hängt, an dem Kreuz, das überschrieben ist mit den Worten: «Der König der Juden», gibt er sein Volk noch nicht auf, kämpft er noch weiter und betet: «Vater, vergib ihnen; denn sie wissen nicht was sie tun» (Lk. 23, 34). So bleibt er zum Leben und zum Sterben mit Israel vereint.

Israel hat seinen Messias verworfen. Wird der Messias nun etwa auch sein Volk verwerfen? Die Apg. verneint diese Frage. Der Auferstandene befiehlt seinen Aposteln, zunächst in Jerusalem zu bleiben und dort für seinen Namen zu zeugen (Apg. 1, 8; vgl. Lk. 24, 49). Die Jünger haben also nach der Hinrichtung Jesu nicht Israel seine Verwerfung anzukünden, sondern sollen ihm noch einmal das Angebot des Heils machen. Und so bleiben die Urapostel weiter in Jerusalem, wählen Matthias zum Zwölferkreis und bestätigen damit, dass Jesu Anspruch auf *ganz* Israel weiterbesteht¹⁶. Das Volk bleibt aber unbussfertig und lehnt Jesu Anspruch entschieden ab. Die Reisebe-

¹³ Vgl. *Jeremias*, Jesus als Weltvollender, BFchrTh 33:4, 1930, 35–44; *ders.*, Verheissung, 55 f.; *Sundkler*, Jésus et les païens, 32 f.; *Kümmel*, Verheissung, 110 f.; *Lohmeyer*, Die Reinigung des Tempels, ThBl 1941, Sp. 257–264. Weiter zum Ganzen: *Oepke*, Gottesvolk, 160–162, 169 f.

¹⁴ Vgl. G. Schrenk, Art. τὸ ἱερόν, ThWNT III, 238–241. S. auch Bo Reicke, Den primära israelsmissionen och hednamissionen enligt synoptikerna, SvTeolKv 26, 1950, 82, 88.

¹⁵ Vgl. *Conzelmann*, Mitte, 63 f.

¹⁶ Vgl. auch J. Munck, Israel and the Gentiles in the New Testament, JThSt 1951, 9 f.

richte von Apg. 8–21 zeigen, wie die Diasporajuden ihre Solidarität mit Jerusalem und den Führern des Volkes zum Ausdruck bringen: Das Bild bleibt in Antiochien (Pisidien), Ikonium, Lystra, Thessalonich, Beröa und Korinth sechsmal stereotyp dasselbe (Apg. 13, 45. 50; 14, 2–6. 19; 17, 5–8. 13; 18, 5f.), denn sechsmal wird Jesus von den Juden aufs neue verworfen¹⁷. Mit dieser Verwerfung entscheiden die Juden aber auch über sich selbst: Israel verliert den letzten Rest freien völkischen Eigendaseins und geht unter in der Synagoge. «Gottes Aufruf zum Auszug aus Ägypten und das darauf geantwortete Ja hatte ein Dutzend Sippen zum Volke gemacht. Gottes Aufruf durch Jesus Christus und das darauf geantwortete Nein machte das Volk zum Nichtvolk. Dieses Nein war die letzte Äusserung jüdischer Volksexistenz. Wiederum, wie damals in der Wüste (Num. 14, 32f.), wartete Gott in seiner Geduld vierzig Jahre lang das Heranwachsen einer neuen Generation ab, die zum Gehorsam bereit wäre. Sie revidierte das ums Jahr 30 auf Golgatha vollstreckte Urteil nicht und hörte im Jahre 70 auf, ein Volk zu sein»¹⁸.

¹⁷ Vgl. *Morgenthaler* I, 188 f.

¹⁸ K. *Emmerich*, *Die Juden*, ThSt 7, 1939, 10; vgl. Joh. *Behm*, *Volk und Gottesvolk*, in Eug. Gerstenmaier, *Kirche, Volk und Staat*, Berlin 1937, 60; M. *Noth*, *Geschichte Israels*, 2. verb. Auflage, Göttingen 1954, 383–386; *Goppelt*, *Christentum*, 87 f., 311 f.; *Schlier*, *Heidenmission*, 167–176.

Kapitel 5

Jesus und die Heiden und Samariter

a) Begegnungen im jüdischen Lande

Auf Grund des vorangehenden Kapitels könnte man versucht sein, *Harnacks* Urteil¹, eine Heidenmission habe überhaupt nicht im Horizonte Jesu gelegen, beizupflichten. Die Tatsache der universalen Mission der Jünger nach Jesu Tod wäre dann *bestenfalls* daraus zu erklären, dass in seiner Botschaft etwas «Allgemeinmenschliches», «Universales», «Supranationales» oder «Innerliches» steckte, das die Jünger zu einer solchen weltweiten Tätigkeit anspornte. Und *schlimmstenfalls* würde man die nachösterliche Heidenmission daraus erklären müssen, dass die Jünger ihrem Meister ungehorsam waren oder ihn verhängnisvoll missverstanden haben.

So einfach ist der Sachverhalt nun jedoch nicht. Schon die Tatsache, dass es *Spitta* gelungen ist², zu «beweisen», dass die Heidenmission nicht nur im Horizonte Jesu lag, sondern sogar, dass der irdische Jesus eigentlich der «erste christliche Missionar» war, zeigt uns, dass wir hier eine Frage vor uns haben, die mindestens zwei Seiten hat. Dieser Frage wollen wir jetzt nachgehen.

Eingangs werfen wir einen Blick auf die Berührungen, die Jesus schon im jüdischen Lande mit Heiden hat. Hier ist seine Einstellung zunächst die traditionell jüdische: Das jüdische Volk muss sich anders benehmen als die Heiden (Mt. 6, 7. 31f.; vgl. 18, 17), die er gelegentlich «Hündlein» nennt (Mk. 7, 27; Mt. 15, 26 – nicht aber Mt. 7, 6³). Kommt ihm ein Heide entgegen, so geschieht das gewissermaßen zufällig. Nie erhält man aus dem synoptischen (oder johanneischen!) Bericht den Eindruck, dass er sich Mühe gibt, Heiden aufzusuchen. Auch wenn er sich gelegentlich ins Heidenland begibt, so sucht er dort nicht Heiden, sondern Einsamkeit (s. unten, S. 97).

¹ Mission I, 43; vgl. *Cadoux*, Hist. Mission, 142 f.

² Heidenmission, passim, bes. 109–116.

³ *Cadoux*, Hist. Mission, 145 f., möchte auch unter den «Hunden» von Mt. 7, 6 die Heiden verstehen. Zur Bezeichnung der Heiden als «Hunde», s. *Billerbeck* I, 724 f.

Schon aus diesen Gründen und aus allen im vorangehenden Kapitel berücksichtigten Tatsachen geht eindeutig hervor, dass die populäre Vorstellung von Jesus als einem weitherzigen, unjüdischen und universalistischen Menschen, der nur auf die Beschaffenheit des Herzens blickt, keinen Halt in den Evangelien hat.

Andererseits findet sich nun aber in der Überlieferung doch eine merkwürdige Linie, die immer wieder die Grenzen des israelitischen Volkstums sprengen will – ohne freilich das Ja Gottes zu Israel aufheben zu wollen. Nicht umsonst haben wir ja oben (S. 20 ff., 39) festgestellt, dass das Los der Völker irgendwie mit dem Gottesknecht bzw. Messias, seiner Erscheinung und seinem Los zusammenhängt. Es ist aber auch aufgefallen, dass von einem Hinausgehen des Messias zu den Heiden, um sie zu gewinnen, ausserordentlich selten die Rede ist. Sehr oft dagegen begegnet die Vorstellung, dass die Heiden zu ihm, nach Jerusalem, nach Zion kommen würden. Man fragt sich dann, ob es Zufall ist, dass die Überlieferung weiss von heidnischen Magiern, die aus ihren Ländern kommen, den Messias Israels zu begrüssen (Mt. 2, 1–12)⁴. Auch Jesu Entschluss, sich in Kapernaum niederzulassen, an der Grenze des israelitischen Landes (vgl. Mt. 4, 13–16), deutet in die gleiche Richtung: Jesus erscheint dort als ein Licht, das im heiligen Lande leuchtet, aber dessen Schein schon über die Grenzen ins heidnische Land eindringt und von dort her auch Scharen von Heiden zu sich zieht (vgl. Mt. 4, 24f.; Mk. 3, 7f.; Lk. 6, 17–19).

Nicht aber nur die jenseits der Grenzen wohnenden Heiden zieht Jesus zu sich, sondern auch die unter Israel sesshaften Fremden. Am eindrücklichsten erzählt uns dies die Geschichte von dem Hauptmann in Kapernaum (Mt. 8, 5–13; Lk. 7, 1–10; vgl. Joh. 4, 43–54). Die Unmöglichkeit, diese Geschichte mit *Bultmann*⁵ in die Zeit des Streites um die Heidenmission zu verweisen, geht schon aus der Tatsache, dass wir es hier überhaupt nicht mit einer *Missionsgeschichte* zu tun haben, hervor. Es besteht darum kein ersichtlicher Grund, diese Erzählung aus der Überlieferung zu streichen. Lk. hat nun aber das Logion Mt. 8, 11f. aus der Kapernaumgeschichte (Lk. 7, 1–10) herausgehoben und es an anderer Stelle (13, 28f.) untergebracht. Dort passt es auch tatsächlich besser, weil Jesus in Lk. 13 schon auf eine längere, weniger erfolgreiche Tätigkeit unter Israel zurückblick-

⁴ Vgl. auch *Blauw*, *Goden en mensen*, 124.

⁵ Jesus, 41; Syn. Trad., 39. Übrigens ist nach *Bultmann*, Syn. Trad., 39, 68, diese Geschichte nur eine Variante von Mk. 7, 24–30 Par.

ken konnte. Aus diesem Grund scheint es uns angebracht, die Verse 11f. auch bei Mt. aus der Kapernaumgeschichte zu streichen⁶. Und doch ist die Aufnahme des Spruches in die Kapernaumgeschichte überaus sinnvoll, weil er gerade dem Gedanken, dass die Heiden einmal – wie dieser Hauptmann jetzt – von weitem her zu Jesus, zu der Himmelsherrschaft, kommen werden, Ausdruck gibt. Mt. zeigt damit, dass dieses Ereignis ihm ein Zeichen für das Kommende ist: in der Geschichte vom Hauptmann von Kapernaum sieht man schon im Keime den Gang der ganzen Heilsgeschichte⁷. Dass das gerade beim «partikularistischen» Mt. der Fall ist, kann kaum Zufall sein. Anders verhält es sich bei Lk. Dieses Evangelium, das man so oft des Universalismus beschuldigt, ist gerade *nicht* «universalistisch» – davon wird unten, S. 103–111, 113 f., weiter die Rede sein – auch nicht in der Geschichte vom Hauptmann von Kapernaum. Es fällt dem Leser sofort auf, wie Lk. sich Mühe gibt, den Centurio Jesus so zu malen, dass seine Hilfe an ihm fast eine Selbstverständlichkeit wird: Der Hauptmann sendet Älteste der Juden zu Jesus; diese sagen, er verdiene es, denn er liebe das jüdische Volk und habe den Juden sogar eine Synagoge gebaut! Alles deutet darauf hin, dass für Lk. der Hauptmann ein Proselyt ist, zum mindesten ein *σεβόμενος τὸν θεόν*. Von alledem erzählt Mt. nichts. Man fragt sich, ob er im Hinblick auf seine palästinischen Leser dies mit Absicht unterlässt: sie brauchen nicht zu wissen, aus welchem Anlass Jesus einem Heiden hilft; Hauptsache ist nur, dass er das tut, und dass dieses Ereignis zum Zeichen für die Zukunft wird. Auf alle Fälle ist klar, dass beide Darstellungen einander nicht ausschliessen, sondern viel eher einschliessen. Weiter ist es klar, dass wir es hier mit einem Ausnahmefall zu tun haben, wo Heiden, gemäss der alten Verheissung, zu dem Messias Israels kommen⁸.

⁶ So auch *Perels*, Wunderüberlieferung und Wortüberlieferung, 93 f.; *Schmidt*, Rahmen, 74; *Bultmann*, Syn. Trad., 39, vgl. 136; *Liechtenhan*, Urchr. Mission, 36; *Hirsch*, Frühgesch. II, 129 f.; *Cadoux*, Hist. Mission, 155. *Meinertz*, Heidenmission, 88–90 meint, der Spruch passe in der Kapernaumgeschichte ebensogut wie bei Lk. 13, 28 f.; man müsse also annehmen, Jesus habe ihn öfters ausgesprochen. Vgl. auch *Morgenthaller* II, 44–46.

⁷ Von Mt. 8, 11 f. ist später wieder die Rede; s. unten, S. 131.

⁸ Der Vollständigkeit wegen sei noch kurz hingewiesen auf einen analogen Fall im Johannesevangelium, wo die heilsgeschichtliche Bedeutung dieses Kommens der Heiden noch viel klarer ins Licht tritt. Gemeint ist Joh. 12, 20–33, wo einige Griechen Jesus sehen wollen und er dann auf seinen Tod und seine Erhöhung hinweist. *Sundkler*, Jésus et les païens, 34 f., erklärt die Perikope folgendermassen: diese Griechen kommen sozusagen als Vertreter der ganzen Heidenwelt. Mit ih-

b) Jesus im heidnischen Lande

Nach dem Zeugnis aller Evangelien weiss die Überlieferung nun aber nicht nur von einem Kommen der Heiden zu Jesus, sondern auch von einem Wandern Jesu ins heidnische Land. Den wichtigsten Platz nimmt in diesem Zusammenhang die sogenannte Nordreise ein. Ohne hier eine Detailanalyse des synoptischen Berichtes dieser Reise vorzunehmen, wollen wir versuchen, die theologische Bedeutung dieser Überlieferung hervorzuheben und sie besonders an der Begegnung Jesu mit der Syrophönizierin zu illustrieren.

Wir haben auszugehen von der Erkenntnis, dass «die älteste Jesus-überlieferung ‚Perikopen‘-Überlieferung ist, also Überlieferung einzelner Szenen und einzelner Aussprüche, die zum grössten Teil ohne feste chronologische und topographische Markierung innerhalb der Gemeinde überliefert worden sind»¹. Das besagt nun aber gar nicht, dass solche Angaben gleichgültig, belanglos und entbehrlich wären. K. L. Schmidt hat nachgewiesen², dass vor allem in dem Abschnitt im Markusevangelium, den man überschreiben kann mit «Jesus im Heidenland» (6, 14–8, 26), die Topographie eine ganz wichtige Rolle spielt. Jesus muss irgendwie mit Ortschaften und Gebieten wie Bethsaida, der Dekapolis, Dalmanutha bzw. Magadan und Tyrus-Sidon in Berührung gekommen sein, und zwar in höherem Grade als die im jetzigen Text wie verloren dastehenden Bemerkungen ahnen lassen. Es ist durchaus möglich, dass in diesen Notizen die letzten schwachen Ausstrahlungen einer früher viel reicheren Überlieferung durchschimmern. Allein, es wäre unberechtigt, mit Spitta³ aus dieser Tatsache folgern zu wollen, Jesus sei der erste christliche Missionar ge-

rem Kommen ist, nach der Darstellung des Joh.-Ev., das Letzte geschehen, das vor der Verherrlichung des Sohnes geschehen soll. Unmittelbar darauf sagt Jesus nämlich (V. 23) «Die Stunde ist gekommen, dass der Sohn des Menschen verherrlicht wird». Dann redet er von dem zu sterbenden Weizenkorn, das viel Frucht tragen wird (V. 24 f.), spricht von seinem Tod (V. 27 f.) und schliesst mit den bezeichnenden Worten (V. 32): «Und wenn ich von der Erde erhöht bin, werde ich alle zu mir ziehen.» Dieses Ereignis bedeutet im Joh.-Ev. den Abschluss seiner öffentlichen Wirksamkeit und den Tod. «Cela veut dire au fond que la mission dépend de la mort de Jésus. Au sens le plus profond le chemin de la Croix est celui de la mission» (Jésus et les païens. 35). S. auch Bo Reicke, Den primära israelmissionen och hednamissionen enligt Synoptikerna, SvTeolKv 26, 1950, 89, 92.

¹ Schmidt, Rahmen, V.

² Rahmen, 208–210, vgl. überhaupt dort, 172–214.

³ Heidenmission, passim.

wesen und die Gebiete von Tyrus und Sidon gehörten zu seinen wichtigsten Arbeitsfeldern. Dagegen zeugt schon die Tatsache, dass die Überlieferung von einer *Lehrtätigkeit* Jesu in diesen Gebieten überhaupt nichts weiss⁴. Und obwohl Jesus in diesem Abschnitt das galiläische Land fast widerwillig berührt, bleibt er doch immer in dessen unmittelbarer Nähe. Von einer «Nineve-Reise» im Stile Jonas lässt sich überhaupt nichts merken.

Es fragt sich darum, was Jesus mit dieser Reise eigentlich im Sinne hat, wenn sie nicht als direkte «Missionsreise» gemeint ist. Ohne nach irgendwelchen psychologischen Erklärungen zu greifen, sei kurz Einiges erwähnt: Von einer Motivierung der Reise als Flucht vor Herodes Antipas⁵ findet sich gar keine Spur. Näher kommt *Taylor*⁶ mit seiner Erklärung: «Jesus withdrew because the Galilean mission had failed . . . The crowd cherished materialistic Messianic ideals, and were content that Jesus should heal their sick. The Pharisees looked for an authenticating sign. In these circumstances Jesus felt the need for time and opportunity to consider the nature of His work and the tragic fate which apparently awaited Him.» Sein Rückzug ins Heidenland wäre dann zu vergleichen mit seiner Reise in die jüdische Wüste am Anfang seiner Wirksamkeit. Auch diese Erklärung bleibt aber letztlich eine Spekulation, und man begnügt sich besser mit der Feststellung, dass der Wunsch, verborgen bleiben zu wollen (Mk. 7, 24), «eine stehende Eigentümlichkeit des Messias-Geheimnisses»⁷ ist (vgl. Mk. 1, 44; 5, 40), die Jesus immer wieder veranlasst, die Einsamkeit aufzusuchen.

Auf dieser Reise kommt es dann zu der Begegnung Jesu mit der Syrophönizierin⁸ (Mt. 15, 21–28; Mk. 7, 24–30). Fraglich ist, welcher der beiden Berichte hier als der ursprünglichere zu gelten hat⁹. Ein

⁴ Nebenbei sei darauf hingewiesen, dass dieses Schweigen der Überlieferung ein wichtiges Zeugnis für ihre Zuverlässigkeit bietet. Wäre diese Reise ein Produkt der «Gemeindetheologie» aus der Zeit des angeblichen Streites um die Heidenmission in der Urgemeinde, so wäre zweifellos auch berichtet, Jesus habe in diesen Gebieten gepredigt. S. auch *Taylor*, *Mark*, 632–636.

⁵ So z. B. *Holtzmann*, *Synopt.*, 181.

⁶ *Mark*, 635 f.

⁷ *Schniewind*, *Markus*, 107.

⁸ Für die Umschreibung der Frau als «Kanaanäerin», «Griechin» und «Syrophönizierin», s. *Schmidt*, *Rahmen*, 199; *Hirsch*, *Frühgesch.* I, 72 f.; *Lohmeyer*, *Markus*, 146; *Schlatter*, *Markus*, 140; *Wohlenberg*, *Markus*, 212 f.; *H. Windisch*, *Art. ὁ ἑλληνιστινὴ*, *ThWNT* II, 506.

⁹ *Bultmann*, *Syn. Trad.*, 68, vgl. 39, streicht die ganze Geschichte, die er für eine blosse Variante von Mt. 8, 5–13 Par. hält, samt der Nordreise als Phantasie

Vergleich zeigt, dass nur das Gespräch zwischen Jesus und der Frau bei den beiden Evangelisten nahezu wörtlich übereinstimmt (Mt. 15, 26–28a; Mk. 7, 27–29), Anfang und Ende der Geschichte aber keineswegs. Daraus kann man folgern, dass in der Überlieferung der *Dialog* den festen und unveränderten Bestand bildete, während die Schilderung der Heilung erst allmählich sich angeschlossen hat¹⁰. Man bekommt jedoch den Eindruck, dass Mt. in seiner Wiedergabe aller Wahrscheinlichkeit nach dem tatsächlichen Verlauf der Ereignisse genauer schildert¹¹. Ob Mt. hier wirklich zwei verschiedene schriftliche *Quellen* benützt¹², und ob die zweite Quelle Q ist¹³, ist schwierig festzustellen.

Nun hat man gelegentlich aber gemeint, Mt. gebe hier eine eigene Erweiterung des Markuserberichtes¹⁴. Die eigentümliche und sehr willkürliche Konstruktion *Spittas* sei hier kurz wiedergegeben: Die Darstellung des Mk. sei die ursprüngliche: Jesus suche nur eine Gelegenheit, sein Brot in Ruhe zu essen (vgl. 3, 20; 6, 31). Seine Absicht werde aber vereitelt durch eine Frau, die während des Essens um Hilfe für ihre kranke Tochter bittet. Ihr sagt Jesus: «Lass doch erst meine Jünger (τέκνα) essen; sie können doch nicht, ehe sie satt geworden sind, ihr Brot den Hündlein unter dem Tische überlassen und sich mit dir zu deiner Wohnung hinbegeben.» Dieses Wort habe überhaupt keinen bildlichen Charakter; Jesus liege nämlich als Hausvater in der Mitte der Seinen zu Tische. Von da aus sei auch die Antwort der Frau begreiflich; sie wolle durchaus nicht, dass Jesus und seine Jünger das Mahl ihretwegen abbrechen, sondern wäre mit einem blossen Wort Jesu (also mit einer Fernwirkung) zufrieden. In dieser Darstellung werde übrigens die Beziehung Jesu zu den Heiden überhaupt nicht berührt, denn die Worte «die Frau war aber eine Griechin, aus Syrophönizien gebürtig» seien eine später eingeschobene Randglosse zur Erklärung des Verhaltens Jesu. Die Nationalität und Religion der Frau komme für Jesus gar nicht in Betracht. Das ganze

aus der Geschichte. Nach D. F. Strauss, *Das Leben Jesu I* (Volksausgabe), 112, bildet diese Erzählung «ein mythisches Gegenbild des Ganges, welchen die Verdingung des Evangeliums in der Folge genommen hatte».

¹⁰ So oder ähnlich *Lohmeyer*, Markus, 145; *Dibelius*, Formgeschichte, 261.

¹¹ Vgl. auch *Feine*, Jesus, 64; *Büchsel*, Synoptikerkritik, 89.

¹² So *Streeter*, Four Gospels, 260; T. W. Manson, *The Sayings of Jesus*, 4th impr., London 1954, 200 f.; *Taylor*, Mark, 347 f.

¹³ So *Lagrange*, Matthieu, 307.

¹⁴ So *Klostermann*, Synopt., 266 f. und vor allem *Spitta*, Heidenmission, 41–49.

Gespräch sei sehr buchstäblich gemeint. Mt. habe aber die Worte Jesu arg missverstanden, indem er sie als eine parabolische Rede auffasste und auf Israeliten und Heiden deutete, da ihm der Zusammenhang mit der Situation bei Mk. nicht klar gewesen sei. Dieser Erklärungsversuch muss nun aber doch als zu gekünstelt und überinterpretiert abgewiesen werden. Ausserdem geht er von der falschen Voraussetzung aus, wir hätten bei Mt. ein partikularistisch-judenchristliches Moment, das bei Mk. fehle¹⁵. Dass in dieser Hinsicht jedoch kein wesentlicher Unterschied zwischen den beiden Evangelisten vorliegt, wird jetzt zu zeigen sein. Jedenfalls ist aus der Tatsache, dass Jesus sich nach Mt. (15, 22) bei der Begegnung mit der Frau noch nicht auf heidnischem Gebiete befindet¹⁶, nicht zu folgern, dass der matthäische Jesus stärkere partikularistische Züge trage¹⁷.

Vergleichen wir nun die beiden Berichte, dann fällt auf, dass Jesus bei Mk. wie bei Mt. von den Heiden als *κυνάρια* redet, also die Verkleinerungsform statt der mehr üblichen Bezeichnung der Heiden als *κύνες* (Strassenhunde) gebraucht. Nun hat man davor gewarnt, dass Mk. Verkleinerungsformen zu häufig benützt, als dass man irgendwelche Konsequenzen daraus ziehen dürfte¹⁸. Aber wenn diese Bezeichnung nun auch bei Mt. vorkommt, dürfen wir dieses Bedenken beiseite schieben. Übrigens ist dieses Wort hier nicht das einzige Zeichen eines mildereren Tones. *κυνάρια* bedeutet folglich Haushunde¹⁹ (im Unterschied zu den geächteten Strassenhunden), vielleicht sogar speziell die sogenannten *κυνάρια μελιταία*, Schosshunde von Malta²⁰, also jedenfalls Hunde, die zum Haushalt gehören und die man keineswegs verhungern lassen möchte, während man die Strassenhunde sich selbst überlässt. Die Verkleinerungsform entbehrt des Nebebegriffs des Unreinen und weist deutlich auf eine Milderung

¹⁵ Vgl. gegen Spitta auch Wohlenberg, Markus, 212; Sundkler, Jésus et les païens, 5 f.

¹⁶ So Zahn, Matthäus, 521; Wohlenberg, Markus, 212; Holtzmann, Synopt., 181, 183; W. C. Allen, A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to S. Matthew, 3rd Edition, Edinburgh 1947, 168.

¹⁷ Holtzmann, Synopt., 181, 183, meint, Jesus habe bei Mt. (wegen 10, 5) überhaupt nicht heidnisches Gebiet betreten. Andererseits will J. Munck, Israel and the Gentiles in the New Testament, JThSt 1951, 13 f., aus dem Matthäusevangelium eine scharfe nachapostolische Judenfeindlichkeit herauslesen!

¹⁸ Vgl. C. H. Turner, The Gospel according to St. Mark, London 1928, 37.

¹⁹ So auch Klostermann, Synopt., 61; Holtzmann, Synopt., 182; Lohmeyer, Markus, 147; Taylor, Mark, 350; Michel, Art. κύων, ThWNT III, 1103 f.

²⁰ So Lagrange, Marc, 194.

hin: auch die Heiden gehören letztlich in den Haushalt Gottes hinein, wenn auch an zweiter Stelle²¹.

Nun macht aber der $\pi\theta\acute{\omega}\tau\omicron\nu$ -Satz bei Mk. (7, 27a) zunächst den Eindruck als besage er etwas, das Mt. verschweigt. Man hat darum entweder das $\pi\theta\acute{\omega}\tau\omicron\nu$ für einen abschwächenden Zusatz von Mk. oder einem späteren Redaktor erklärt²², oder behauptet, das $\pi\theta\acute{\omega}\tau\omicron\nu$ sei nicht zu pressen²³. Bei näherem Zusehen erweist es sich aber, dass Mt. mit seinem «Ich bin nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt» (V. 24) gar nichts anderes besagt als Mk. V. 27a: «Lass zuerst die Kinder satt werden.» Jesus nimmt nämlich Mt. V. 24 das Wort Mt. 10, 5f., mit dem er die Sendung seiner Jünger auf Israel beschränkt hat, auf und erklärt, dass auch *seine* Sendung auf Israel beschränkt ist. Es wäre aber unberechtigt, wollte man aus diesem Satz bei Mt. folgern, die Begrenzung des göttlichen Heils auf Israel habe auch für die ganze Folgezeit unbedingte Geltung²⁴. Mk. V. 27a bringt hier die notwendige Ergänzung, indem er dieses mögliche Missverständnis beseitigt und Jesu Beschränkung auf Israel als $\pi\theta\acute{\omega}\tau\omicron\nu$ bezeichnet: Der Jude ist nicht der Einzige, wohl aber der erste Empfänger des rettenden Wortes. Zunächst widmet Jesus sich mit vollem Einsatz und unbedingter Treue seinem eigenen Volke und spendet ihm allein Brot. Das schliesst aber nicht aus, dass es in der Zukunft einmal anders werden kann. Jesus steht nach dieser Aussage ganz in der Linie der herkömmlichen Erwartung, nach der *erst* Israel zum messianischen Heil kommt und dann die Heidenwelt. Mit Recht fragt *Schniewind*²⁵ zu dieser Stelle: «Wie sollte es anders sein?» Es geht hier um die Prärogative Israels, die ein Postulat der Heilseschatologie ist. Dieser Gedanke lässt sich auch durch die ganze Apg. hindurch verfolgen: die Jünger widmen sich ja auch nach Jesu Tod und Auferstehung immer zuerst den Juden (s. oben, S. 91f.), um erst nachdem sie von den Juden verworfen worden sind, sich den Heiden zuzuwenden – so z. B. in Antiochien (Pisidien) (13, 44–48) und in Korinth (18, 4–6). Immer wieder beginnt man in der Synagoge und endet auf den Strassen der Heiden. Man möchte sich beim Lesen der Apg. im-

²¹ Vgl. *Wohlenberg*, Markus, 213 f.; *Schniewind*, Markus, 107; *Zahn*, Matthäus, 523 f.; *Blass-Debrunner*, § 111, 3.

²² So *Klostermann*, Synopt., 61; *Bultmann*, Syn. Trad., 38; *Goppelt*, Christentum, 40; *Schlier*, Heidenmission, 167; *Jeremias*, Verheissung, 25.

²³ So *Harnack*, Mission I, 43.

²⁴ Auch aus Mt. 10, 5 f. darf man diese Konsequenz nicht ziehen.

²⁵ Markus, 107.

mer wieder fragen, ob die Apostel jetzt noch nicht entdeckt haben, dass es nutzlos ist, in den Synagogen anzufangen! So bleiben sie aber ihrem Herrn treu, der sie zunächst zu Israel gesandt hat. Darum sagt Petrus im Tempel gegen die Juden (Apg. 3, 26): «Euch zuerst (πρῶτον!) hat Gott seinen Knecht erstehen lassen . . .», und Paulus und Barnabas bezeugen den Diasporajuden in Antiochien in Pisdien (Apg. 13, 46): «Euch zuerst musste (ἤν ἀναγκαῖον) das Wort Gottes verkündigt werden; da ihr es aber von euch stösst und euch des ewigen Lebens selbst nicht für würdig achtet, siehe, so wenden wir uns zu den Heiden.» Das Evangelium ist ja eine Kraft Gottes zum Heil einem jeden, der glaubt, dem Juden zuerst und auch den Griechen (Röm. 1, 16; vgl. 2, 9f.; 9, 24).

Kehren wir zurück zu Mt. 15, 21–28 Par. Es dürfte inzwischen klar geworden sein, dass das «zuerst» in Mk. 7, 27 gegen *Harnacks* Urteil wohl zu unterstreichen ist. Überdies wird dem πρῶτον-Satz auch nicht von der prinzipiellen (wenn auch vorläufigen) Stellungnahme Jesu in Mt. V. 24 widersprochen²⁶. Dass dieses «zuerst» zum ursprünglichen Bestand der Erzählung gehört und nicht eine spätere Modifikation darstellt, scheint übrigens auch hervorzugehen aus der schlagfertigen Antwort der Frau in Mt. V. 27, Mk. V. 28, die schwerlich nur von den abweisenden Worten Jesu in Mt. V. 26, Mk. V. 27b (auch wenn die Frau das *κυνάγια* als Milderung versteht!) veranlasst sein kann. Das «zuerst» stellt eine Ermutigung dar, welche die Frau zur Gegenrede anspornen soll²⁷. Trotzdem ist aber die einseitige Auffassung abzulehnen, nach der Jesus hier bloss ein pädagogisches Wort spricht und die Frau einer Glaubensprobe unterstellen will²⁸, wie auch die umgekehrte einseitige Auffassung, nach der die Frau eigentlich die Stärkere, Jesus aber der widerwillig Überwundene sei²⁹. Beides wird der Sache nicht gerecht. Man muss sowohl einerseits Jesu Wort von der Beschränkung auf Israel und von dessen Prärogative ernst nehmen, als auch andererseits das πρῶτον, das für die Zukunft eine Verheissung enthält, und das *κυνάγια*, das eine Ausnahme in der Gegenwart

²⁶ S. auch *Meinertz*, Heidenmission, 128 f.; *Schlatter*, Markus, 141; *Schneewind*, Markus, 107; *Schrenk*, Israel im NT, 8; *G. Warneck*, «Jesus Christus und die Weltmission nach den Evangelien», AMZ 1903, 65 f.; *K. Bornhäuser*, Wollte Jesus die Heidenmission? Gütersloh 1903, 50–53.

²⁷ S. auch *Taylor*, Mark, 350.

²⁸ So *Feine*, Jesus, 144, 268 f.; *Spitta*, Heidenmission, 46 f.

²⁹ So *Bousset* Jesus, 28; *Bultmann*, Syn. Trad., 38; *Klostermann*, Synopt., 61.

nicht für unmöglich hält³⁰. An Letzteres knüpft die Frau jetzt an. Sie anerkennt das *πρωτον*, beruft sich aber auf das *κυνάεια* und bittet um eine einzige Brosame – die zum Haushalt gehörenden Hündlein bekommen ja schon während der Mahlzeit der Kinder einige Brocken vom Tisch! Die volle Sättigung kann selbstverständlich erst später erfolgen, wenn ganz Israel das Heil zugeeignet oder wenigstens angeboten ist³¹. Damit wird die Frau ein Typus für die Folgezeit, ein Zeichen für die zukünftige Hinwendung des Heils von Israel zu den Heiden. Es wird angedeutet, dass die Mission nicht immer zentripetal (Mt. 2, 1–12; Mt. 8, 5–13 Par; Joh. 12, 20–32; s. auch oben, S. 93–95) sein wird, sondern einmal *zentrifugal* werden wird, wenn die Boten Jesu mit seinem Evangelium in alle Welt hinausziehen werden. Wie jetzt wird auch dann der Heiden naiver Glaube den des alten Bundesvolkes überragen: Jesus schickt die Frau mit einem blossen Wort nach Hause (vgl. Mt. 8, 10, 13 Par.)³².

Die anderen Wanderungen Jesu ins Heidenland bieten kaum neue Erkenntnisse zu den oben festgestellten. So heilt Jesus einen Taubstummen in der Dekapolis (Mk. 7, 31–37)³³; ferner arbeitet er in den Gebieten von Dalmanutha bzw. Magadan (Mk. 8, 10; vgl. Mt. 15, 39)³⁴ und Gerasa bzw. Gadara bzw. Gergesa³⁵ (Mt. 8, 28–34; Mk. 5, 1–20; Lk. 8, 26–39). Auffallend ist, dass Lk. von der ganzen Nordreise nichts erzählt und nur die kurze Überfahrt nach Gerasa berichtet (s. unten,

³⁰ Interessant ist die Erklärung von *Taylor*, Mark, 350: «Rather must we recognize a tension in the mind of Jesus concerning the scope of His ministry, and that, in a sense, He is speaking to Himself as well as to the woman. Her reply shows that she is quick to perceive this». Man beachte weiter, dass im Aufriss sowohl des Mt. als des Mk. die Nordreise kurz nach der Verwerfung in Nazareth (Mt. 13, 53–58; Mk. 6, 1–6) stattfindet und unmittelbar auf die enttäuschende Begegnung mit den Schriftgelehrten und Pharisäern (Mt. 15, 1–20; Mk. 7, 1–23) folgt.

³¹ Vgl. *Wohlenberg*, Markus, 213 f.; *Zahn*, Matthäus, 523 f.; *Bornhäuser*, a. Anm. 26 a. O., 50–53.

³² Die Fernheilungen geschehen immer nur an Heiden, nie an Juden. Ist diese Tatsache vielleicht daraus zu erklären, dass Jesus auch in dieser Hinsicht seinem Volk treu bleibt und sich nicht verunreinigen will?

³³ Dazu *Fascher*, Formgeschichtl. Methode, 75 und *Schmidt*, Rahmen, 201.

³⁴ Dazu *Schmidt*, Rahmen, 182–184.

³⁵ Für das Rätsel dieses Ortsnamens, s. u. a. *Hirsch*, Frühgesch. I, 35; *Schmidt*, Rahmen, 140 f.; *Wohlenberg*, Markus, 148 f.; *Zahn*, Das Land der Gadarener, Gerasener oder Gergesener, Neue kirchliche Zeitschrift 13, 1902, 923–945. Für die Lokalisierung von Bethsaida (Lk. 9, 10 f.; vgl. 6, 31–33; Mt. 14, 13) und Bethsaida bzw. Bethanien bzw. Bethabara (Mk. 8, 22), s. *Schmidt*, Rahmen, 181–185, 187–190, 205–208.

S. 108). Es ist aber zu beachten, dass Jesus während aller dieser Reisen – die übrigens aller Wahrscheinlichkeit nach gar keine langen Reisen sind – immer ganz in der Nähe des galiläischen Landes bleibt. Sehr oft kann man überhaupt nicht feststellen – manchmal sogar wo die Namen der Ortschaften genannt werden – ob er sich jetzt im heidnischen oder im jüdischen Lande befindet³⁶. Es wäre darum vollkommen falsch, wollte man aus der Überlieferung herauslesen, Jesu Reisen ins Ausland bedeuteten einen Verzicht auf die Tätigkeit am eigenen Volke. Das steht im Widerspruch zu allen Evangelien. Übrigens scheint es auch auf diesen Reisen immer, als ob die Initiative zur Begegnung nicht von Jesus, sondern von den Heiden ausgehe. Auch im Heidenland weiss er sich als nur zu Israel gesandt. Die Ereignisse in Tyrus und Sidon, Gerasa und der Dekapolis sind geradezu Zeichen, die Jesus da und dort im fremden Land aufrichtet, und die über das *πρώτον* von Mk. 7, 27 hinaus für die Zukunft eine volle Zuwendung des göttlichen Heils an die Heiden gewährleisten.

c) Die lukanische Darstellung

Das Lukasevangelium weicht in seiner Darstellung der Begegnungen Jesu mit Heiden erheblich von den beiden anderen Synoptikern ab. Die ganze Nordreise fehlt, und statt dieser findet man anscheinend eine Samariterreise, die man gewöhnlich als den «lukanischen Reisebericht» bezeichnet (9, 51–19, 27. In 18, 15 nimmt Lk. wieder den Faden der Markusüberlieferung auf). Von einer solchen Samariterreise erzählen uns Mk. und Mt. nichts. Nur einmal werden die Samariter bei ihnen erwähnt, nämlich in Mt. 10, 5, wo Jesus seinen Jüngern ausdrücklich befiehlt: «Gehet nicht in eine Stadt der Samariter.» Dieser Sachverhalt hat dazu Anlass gegeben, dass man von einer Umgestal-

³⁶ Marxsen, Markus, 44, meint, von den erzählten Geschichten dieser «Nordreise» müsse keine (ausser Mk. 7, 24–31) zwingend mit einem Aufenthalt Jesu im Heidenland verbunden werden. Sie könnten alle auch auf palästinensischem Boden spielen. Im Anschluss an A. Alt, Die Stätten des Wirkens Jesu in Galiläa territorial-geschichtlich betrachtet, Beiträge zur biblischen Landes- und Altertums-kunde I, 1949, 72, behauptet Bo Reicke, Den primära israelsmissionen och hednamissionen enligt synoptikerna, SvTeolKv 1950, 79, 98 f., alle obengenannten Ortschaften gehörten prinzipiell zum israelitischen Gebiet. Jesus arbeite also nur unter dem Volke Israel – zwar nicht im ethnographischen, sondern im «erlösungs-historischen» Sinne.

tung und Sprengung des marcinischen Rahmens durch Lk. gesprochen hat: Das weite Galiläa des Mk. sei verkleinert; dafür sei aber ein neuer Raum gewonnen, und zwar Samarien. Lk. gebe somit eine samaritanische Periode der Geschichte Jesu, die mit gleichem Recht neben der galiläischen stehe¹. Diese Behauptung muss aber einer Prüfung unterzogen werden.

Man hat auszugehen von der Perikope Lk. 9, 51–56, wo berichtet wird, dass Jesus auf der Reise nach Jerusalem Botschafter in ein vor ihm liegendes samaritanisches Dorf schickt, die ihm Herberge bereiten sollen. Jesus wird jedoch von den Einwohnern abgewiesen, «und sie begaben sich in ein anderes Dorf» (V. 56). Müssen wir unter diesem «anderen Dorf» auch ein samaritanisches verstehen? Nach der oben erwähnten These *Lohmeyers* wäre diese Frage zu bejahen. Man stellt sich den Sachverhalt dann ungefähr folgendermassen vor: Jesus bricht nicht mit den Samaritern, sondern geht in ein anderes samaritanisches Dorf, wo er Aufnahme findet. Für die urchristliche Mission ist es nach dieser Anschauung ein Problem gewesen, wieso Jesus die Arbeit unter Samaritern verboten hat (Mt. 10, 5). Die Lösung dieses Problems soll aus unserer Geschichte ermittelt werden². Die Geschichtlichkeit der Erzählung brauche jedoch dadurch nicht in Frage gestellt zu sein³.

Ein solcher Entwurf erscheint bei näherem Zusehen aber mehr als fraglich. Wieso die urchristliche Mission – auf der Suche nach einem Bericht über eine Missionstätigkeit Jesu in Samarien – sich mit einer Erzählung, die nur von einer Ablehnung Jesu durch die Samariter und von seinem Hingehen in ein anderes Dorf, ohne dessen genauere Beschreibung, weiss, sich begnügen lassen würde, ist nicht einzusehen. Dann hätte man doch wenigstens eine genauere Angabe des «anderen Dorfes» erwarten dürfen. Eine irgendwie tragfähige Begründung für die Samaritermission ist hier also nicht gegeben. Man muss annehmen, dass das «andere Dorf» eine nicht-samaritanische Ort-

¹ So z. B. *Lohmeyer*, Galiläa und Jerusalem, FRLANT NF 34, Göttingen 1936, 42 f.

² So *Schmidt*, Rahmen, 267–269; E. *Lohse*, Missionarisches Handeln Jesu nach dem Evangelium des Lukas, ThZ 1954, 9–13.

³ Ausdrücklich hebt *Schmidt*, Rahmen, 268 f., dies hervor. Anders *Bultmann*, Syn. Trad., 24, 388, nach dem sowohl diese Perikope als der ganze Reisebericht eine Konstruktion des Lk. sei. Lk. habe die Reisenotiz Mk. 10, 1 herausgesponnen zu einer ganzen Reise durch Samarien, und zugleich habe er in dieser Reise einen geeigneten Hintergrund gefunden, um allerlei situationslose Stücke unterzubringen.

schaft ist⁴. Aus dieser Perikope ist somit keineswegs der Auftakt zu einer Samarienreise Jesu herauszulesen.

Auch sonst kann man kaum aus dem Lukasevangelium eine Samarienreise Jesu herauslesen. Neben 9, 51–56 wird zu diesem Zweck gewöhnlich noch auf die Reisenotiz 17, 11 hingewiesen, wo sich die merkwürdige Angabe findet, dass Jesus auf dem Wege nach Jerusalem «mitten durch» bzw. «zwischen» (διὰ μέσσω) Samarien und Galiläa zieht. Das Problem liegt hier zunächst in der aussergewöhnlichen Reihenfolge der Namen, die eher eine Reise nach Norden als eine Südreise (mit dem Ziel Jerusalem) vermuten lässt. *Hirsch* will die Frage dann lösen mit der Behauptung: «So kann sich allein ein Judäer oder Jerusalemer ausdrücken»⁵ und somit die Geschichte als jerusalemische Lokaltradition bezeichnen. Gegen die Herkunft aus jerusalemischer Tradition ist natürlich nichts einzuwenden, zumal auch die folgenden Verse darauf hindeuten. Fraglich bleibt nur, ob man damit das Rätsel der Reihenfolge der Landschaftsnamen wirklich gelöst hat. Andere möchten darum die Reihenfolge aus inhaltlichen Gründen erklären: Die Voranstellung Samariens vor Galiläa sei dadurch bestimmt, dass im Folgenden von der Dankbarkeit eines *Samariters* die Rede sei⁶. Ein dritter Versuch der Exegese besteht darin, von dem dunklen διὰ μέσσω⁷ auszugehen, und meint, hierin den Schlüssel zum Verständnis gefunden zu haben. «Mitten durch Samarien und Galiläa» soll dann heissen, dass Jesus im samaritanisch-galiläischen Grenzgebiet hinzieht, von Westen nach Osten, um in der Gegend von Skythopolis über den Jordan nach Peräa und weiter nach Jerusalem zu reisen. Jesus habe also seine ursprüngliche Absicht, durch Samarien nach Jerusalem zu reisen, aufgegeben⁸. Bei dieser Erklärung wäre es dann gleichgültig, ob der Verfasser Samarien oder Galiläa voranstellt. Aber auch hier muss man Fragezeichen setzen: Kann man Lk., bei dem geographische Erwägungen auch sonst eher eine typologische als eine reale Rolle spielen, eine solch komplizierte Reisekonstruktion zumuten, wie besonders *Zahn* und *Gasse* sie aus-

⁴ So auch *W. Gasse*, Zum Reisebericht des Lukas, ZNW 34, 1935, 293–299; *Zahn*, Lukas, 403; *Rengstorf*, Lukas, 114; *Conzelmann*, Mitte, 53 f.

⁵ Frühgeschichte II, 227.

⁶ So *Lohse*, a. Anm. 2 a. O., 7 f.; *Holtzmann*, Synopt., 81. *Schmidt*, Rahmen, 261 f. betrachtet auch diese Erklärung als möglich.

⁷ Für die Unsicherheit der handschriftlichen Überlieferung hier, s. *Schmidt*, Rahmen, 261–263.

⁸ So *W. Gasse*, a. Anm. 4 a. O., 295 f.; *Klostermann*, Synopt., 536; *Zahn*, Lukas, 597 f.

malen? Freilich braucht man nun nicht in den entgegengesetzten Fehler zu verfallen, indem man behauptet, das Ganze sei aus Unkenntnis von Seiten des Verfassers zu erklären⁹.

Wir stehen folglich in dieser Erörterung scheinbar vor zwei Möglichkeiten: Entweder will Lk. sagen, dass Jesus durch Samarien nach Jerusalem zieht, oder er lässt Jesus von Galiläa an der samaritanischen Grenze entlang nach Peräa und von dort nach Jerusalem reisen. Geht es Lk. aber in Wahrheit um dieses Entweder-Oder? Beabsichtigt der Evangelist überhaupt, die Topographie einer Reise aufzustellen? Es scheint uns vielmehr, als wolle er lediglich unterstreichen, dass Jesus sich auf der Reise nach Jerusalem befindet, und dass diese Reise irgendwie etwas mit Samarien zu tun hat. Dass diese Reise *durch* Samarien führt, wird gar nicht gesagt. In der Tat findet man bei Lk. überhaupt keine Andeutung, dass Jesus sich je innerhalb des samaritanischen Gebietes befindet¹⁰. Auch aus 9, 51–56 geht es gerade *nicht* hervor, dass Jesus selbst sich schon innerhalb Samariens befindet. Das will aber keineswegs besagen, dass Lk. gar nichts von einer eventuellen Samarienreise Jesu wusste oder wissen wollte¹¹. Ob man aus 17, 11 eine Reise durch *Samarien* oder durch *Peräa* herauslesen will, ist also vollkommen gleichgültig. Nur ist darauf zu achten, dass, wenn eine Reise durch Samarien angenommen wird, Lk. von den Ereignissen dieser Reise überhaupt nichts berichtet. Alle Perikopen des sog. «Reiseberichtes» (9, 51–19, 27) entstammen nämlich entweder judäischer oder galiläischer Tradition. Am deutlichsten ist das der Fall gerade bei den sogenannten Samariterperikopen 10, 25–37; 17, 11–19, die keineswegs samaritanischen Lokaltraditionen entnommen sein können. Die erste Perikope entstammt ja ganz klar der judäischen Überlieferung, und auch die zweite würde ihren Zweck vollkommen verfehlen, wenn sie aus samaritanischen Kreisen stammte. Lk. lokalisiert sie folglich nicht in Samarien – trotz 17, 11! – sondern nach aller Wahrscheinlichkeit in der Nähe von Jerusa-

⁹ S. Conzelmann, Mitte, 56, der behauptet, Lk. habe sich Judäa und Galiläa als unmittelbar benachbart und Samarien als daneben liegend und an beiden Landschaften angrenzend vorgestellt.

¹⁰ So auch Conzelmann, Mitte, 58 f.

¹¹ So fälschlicherweise Conzelmann, Mitte, 53 f., 56–60, vgl. 164 f. (Anm. 3), der behauptet, nach Lk. missioniere die Urgemeinde nur dort, wo Jesus noch nicht gearbeitet hat. Umgekehrt: wo Jesus gewirkt hat, sei nachher kein Missionsgebiet mehr. Daraus sei erklärlich, weshalb die Apg. von einer Mission in Galiläa nichts weiss, wohl aber von einer solchen in Samarien (Apg. 8).

lem¹². Auch die anderen Perikopen, soweit man sie irgendwie lokalisieren kann, sprechen nicht für einen Aufenthalt in Samarien: Die Aussendung und Rückkehr der Siebzig (10, 1–24) weist auf Galiläa hin (vgl. V. 13–15) und die Begegnung mit Martha und Maria auf Bethanien bei Jerusalem (10, 38–42). Unterwegs tadelt Jesus die Pharisäer (11, 14–28), wird gelegentlich aber auch von einem Pharisäer in sein Haus eingeladen (11, 37–54; 14, 1–6). Er geht in eine Synagoge hinein (13, 10) und wird einmal von wohlwollenden Pharisäern vor Herodes Antipas (also im galiläischen Gebiet) gewarnt (13, 31–33). Jedoch wird kein einziger Name eines Dorfes genannt. Die letzte einigermaßen konkrete Angabe ist die Erwähnung eines (unbekannten) samaritanischen Dorfes in 9, 52. Von da an fehlen alle konkreten Angaben, bis Jesus schliesslich in 18, 35 in die Nähe von Jericho kommt. Dem Rahmen nach befindet sich also während der ganzen Zeit irgendwie zwischen der galiläischen Südgrenze und Jericho. Die Menschen aber, denen er begegnet, sind die gleichen die wir schon in Galiläa trafen, und die auch in Judäa zu denken sind. Es entsteht so eine merkwürdige Spannung zwischen dem Rahmen und den Einzelgeschichten. Nur irrt man, wollte man annehmen¹³, der Rahmen verweise unbedingt auf eine Reise durch Samarien. Viel eher könnte man den Rahmen als ein «Unterwegs nach Jerusalem» bezeichnen. Schon oben (S. 88 f.) haben wir darauf hingewiesen, dass das Unterwegs nach Jerusalem bei Lk. auffallend häufig und oft auf feierliche Weise erwähnt wird (vgl. 9, 51; 9, 53; 13, 22; 17, 11; 18, 31; 19, 11; 19, 28; 19, 41). Ob dieses «Unterwegs» durch Samarien oder durch Peräa erfolgt, ist für die heutige Gestalt des Lukasevangeliiums vollkommen irrelevant. Aber warum begegnen wir nur hier Samaritergeschichten? Jedenfalls nicht, weil die Reise durch dieses Land führt, sondern weil Jesus auf dieser Reise Jerusalem, d. h. seinem Tode, entgegengeht. Er befindet sich auf seinem Leidensweg, und sein Leiden steht auf merkwürdige Weise im engen Zusammenhang mit den Samaritern und Heiden. Selber arbeitet er nicht unter ihnen. Wohl aber werden sie in seine *via dolorosa* nach Jerusalem einbezogen, denn *von dort her* (vgl. Apg. 1, 8!) wird das Heil zu ihnen hinausgehen.

¹² So auch Schmidt, Rahmen, 262; Conzelmann, Mitte, 58 f.; G. Eichholz, Jesus Christus und der Nächste, Neukirchen 1952, 31 f. Nach Bultmann, Syn. Trad., 33, sei diese Geschichte recht sekundär, hellenistischen Ursprungs; sie gehe zurück auf die Wundergeschichte Mk. 1, 40–45, aus der eine ideale Szene entstanden sei. Anders Dibelius, Formgeschichte, 55, 117.

¹³ Wie z. B. Lohse, a. Anm. 2 a. O., 9.

Versuchen wir jetzt, von diesen Erkenntnissen aus den theologischen Grundgedanken des lukanischen Reiseberichtes weiter herauszuarbeiten. Der erste lukanische Reisebericht (4, 14–9, 50) beginnt mit der Nazarethperikope (4, 16–30), also mit der Verwerfung Jesu seitens seiner Heimatstadt und seines eigenen Volkes. Diese Erzählung öffnet wie ein Portal den Bericht von dem Wirken Jesu: Er arbeitet unter einem verständnislosen und sich verstockenden Volke. Seine Arbeit wird damit enden, dass das Heil sich von Israel weg zu den Heiden wendet¹⁴. Während dieser ersten Reise überschreitet Jesus bei Lk. die Grenze des jüdischen Landes nur einmal, und zwar nach Gerasa (8, 26–39). Dass wir uns hier im Ausland befinden, wird unterstrichen durch die Bemerkung *ἥτις ἐστὶν ἀντιπέρα τῆς Γαλιλαίας*. Diese exakte Angabe weist darauf hin, dass das Folgende, das sozusagen aus dem lukanischen Rahmen fällt, einen besonderen Sinn hat, nämlich den eines Zeichens für die zukünftige Heidenmission¹⁵.

Der zweite Reisebericht beginnt ebenfalls mit einer Verwerfungsgeschichte (9, 51–56), die ein ausgesprochenes Seitenstück zu der Nazarethperikope bildet. Die erste Reise stand unter dem Oberbegriff «Galiläa», die zweite steht unter dem Oberbegriff «Hinauf nach Jerusalem»¹⁶. Auf der ersten Reise zog Jesus kreuz und quer im jüdischen Lande umher, auf der zweiten befindet er sich (vgl. 9, 51! !) auf dem Leidensweg. Nicht nur sein eigenes Volk, sondern auch die Fremden haben kein Verständnis für ihn. Freilich gibt es Ausnahmen – hier wie dort – aber im grossen und ganzen findet er keine Aufnahme. Er geht jetzt ans Kreuz, und von dort her werden seine Boten offene Türen finden, auch zu den verhassten Samaritern (vgl. Apg. 8). Man wird wiederholt daran erinnert, dass alle Wege jetzt nach Jerusalem führen (9, 51; 9, 53; 13, 22; 17, 11; 18, 31; 19, 11; 19, 28; 19, 41). Von dort her werden später alle Wege in die weite Welt hinausführen, bis in die Welthauptstadt Rom¹⁷. Diese zweite Wanderung Jesu wird also von der ersten vor allem dadurch unterschieden, dass sie einen Gang zum *Leiden* darstellt. «Jesu Leidensbewusstsein wird als Reise ausgedrückt. Er wandert zunächst gar nicht anderswo als bisher – aber er wandert anders»¹⁸.

¹⁴ Vgl. Lohse, a. Anm. 2 a. O., 11 f.; Morgenthaler I, 118; J. Haussleiter, Der Missionsgedanke im Ev. des Lukas, Barmen 1904, 16 f.

¹⁵ Vgl. Conzelmann, Mitte, 39.

¹⁶ Vgl. Morgenthaler I, 118.

¹⁷ Vgl. Morgenthaler I, 188.

¹⁸ Conzelmann, Mitte, 53.

Auch die Aussendung der Siebzig (Lk. 10, 1–16) lässt sich von hier aus besser verstehen. Sie erfolgt ja nicht zufällig während der *zweiten* Reise! Wir haben es hier nicht einfach mit einer Dublette der Aussendung der Zwölf¹⁹ (Lk. 9, 1–6) zu tun. Gegen eine solche Annahme sprechen besonders zwei Tatsachen: 1. Eine spätere Zeit mit ihrer sich verengernden Verwendung und Bedeutung des Aposteltitels hätte nie eine solche Aussendung als Dublette neben der der Zwölf konstruiert. 2. Eine spätere Überlieferung hätte die Siebzig unfehlbar in direkte Beziehung zur Heidenmission gebracht²⁰. Die Tatsache, dass von einer Sendung zu den Heiden mit keinem Wort die Rede ist, zeugt gerade für die geschichtliche Treue des Lk. in dieser Hinsicht. Von einer Aussendung der Siebzig in *samaritanische* Dörfer wird auch überhaupt nicht gesprochen²¹. Zwar wird von einer ausdrücklichen Beschränkung auf Israel (vgl. Mt. 10, 5f.) hier nicht Erwähnung getan, aber eine solche Begrenzung gibt Lk. auch nicht bei der ersten Aussendung (9, 1–6). Es ist somit klar, dass die Siebzig wie die Zwölf nur zu Israel ausgesandt werden. Jedoch darf man aus diesem Sachverhalt nicht folgern, die Zahl Siebzig habe überhaupt keine Beziehung auf die Völkerwelt²². Diese Behauptung kann man nur aufrechterhalten, wenn man in den einander ausschliessenden Kategorien «Universalismus» und «Partikularismus» denkt und diese Kategorien auch ins Lukasevangelium hineininterpretiert. Viel eher muss man gerade wegen des Sachverhaltes, dass die Siebzig zu *Israel* gesandt sind, in ihrer Aussendung einen Hinweis auf die spätere Heidenmission sehen²³. Jesus knüpft hier bewusst sowohl an die spätjüdische Vorstellung, dass es 70 Völker in der Welt gibt²⁴, an, als auch an die Rolle, welche die Zahl 70 in der Geschichte Israels spielt (vgl. Gen. 46, 27; Num. 11, 16)²⁵. Dadurch wird aufs neue seine Treue Israel gegenüber bestätigt, aber zugleich auch – gerade auf dem Leidens-

¹⁹ So *Cadoux*, *Hist. Mission*, 158; *Schmidt*, *Rahmen*, 168 f.; *Jeremias*, *Verheissung*, 21; C. K. *Barrett*, *The Holy Spirit and the Gospel Trad.*, London 1947, 127.

²⁰ Vgl. *Spitta*, *Heidenmission*, 58. Für die Zuverlässigkeit dieses Berichtes entscheiden sich auch *Rengstorff*, *Art. ἐπτά*, *ThWNT* II, 630 f.; *Meinertz*, *Heidenmission*, 122–125.

²¹ Gegen *Holtzmann*, *Synopt.*, 160 und *Stählin*, *Endschau und Mission*, 145.

²² So *Harnack*, *Mission* I, 47; *Spitta*, *Heidenmission*, 56–58; *Meinertz*, *Heidenmission*, 123–125.

²³ S. auch *Lohse*, a. Anm. 2 a. O., 12; *Wellhausen*, *Einleitung*, 63; *Rengstorff*, *Lukas*, 117; *ders.*, *ThWNT* II, 630 f.; *Stählin*, *Endschau und Mission*, 144 f.

²⁴ Belege bei *Billerbeck* III, 48–51.

²⁵ Belege für die spätjüdische Zeit bei *Billerbeck* II, 166.

weg nach Jerusalem! – über den israelitischen Horizont hinaus auf eine kommende, grössere Aufgabe hingewiesen. Die Aussendung der Siebzig erfolgt auch sinnvoll erst nach der der Zwölf, geht es doch darum, dass Israel zuerst (πρῶτον) das Heil angeboten werden soll. Am Sinai ist die Tora angeblich allen (= 70) Völkern angeboten worden, aber nur Israel nahm sie an. Jetzt ist es klar geworden, dass Israel die neue Offenbarung des göttlichen Willens ablehnt; deshalb wird sie sich an die Heidenvölker wenden (vgl. Mt. 21, 43)²⁶.

Es stellt sich somit heraus, dass besonders im Lukasevangelium, und innerhalb dieses Evangeliums besonders im «Reisebericht», eine enge Verbindung zwischen Mission und Leidensweg vorliegt. Gerade in diesem Evangelium, in dem alles sich auf Jerusalem konzentriert, in dem siebenmal bestätigt wird – oft auf feierliche Weise, wie 9, 51; 18, 31 –, dass Jesus sich unterwegs nach Jerusalem befindet, in dem dreimal Weherufe ertönen (13, 34f.; 19, 42–44; 23, 28–31) über diese Stadt, die die Verkörperung alles Jüdisch-Partikularistischen und Heidenfeindlichen darstellt, gerade in diesem Evangelium ist der Blick auf die Heidenwelt von überragender Wichtigkeit. Denn von dieser Stadt aus, die ihren König ans Kreuz schlägt, wird die Kunde von diesem König in alle Welt hinausgehen und dort Aufnahme finden. Jerusalem bildet sozusagen «das Verbindungsglied zwischen der Geschichte Jesu und der Existenz der Kirche»²⁷, und die Geburt dieser Kirche, die ja aus dem Leiden, Sterben und Auferstehen ihres Herrn in Jerusalem hervorgegangen ist, wird schon vorgezeichnet in seinem Leidensweg, wo es zu Begegnungen mit Heiden und Samaritern kommt, und wo seine 70 Boten vor ihm her ziehen. So zeigt das Lukasevangelium den Gang Jesu bis nach Jerusalem und die Apg. in Fortsetzung den Lauf der Botschaft Jesu von Jerusalem bis in die Welthauptstadt Rom. Gerade der Weg zum Kreuz, der Weg nach Jerusalem, ist auch der Weg zur Heidenmission, denn von dort her wird die Erneuerung der Welt in Angriff genommen werden. Jenseits von Kreuz und Auferstehung beginnt die Missionierung der Heiden, die nicht mehr zur Aufgabe Jesu selber gehörte. «Il ne pouvait pas quitter Israël, car il était le Fils»²⁸. Erst Golgatha bringt den Bruch zwischen Jesus und Israel. Und doch lässt Gott in seiner merkwürdigen Langmut nochmals eine neue Generation heranwachsen, eine «Generation der Entscheidung», die auch noch unter der göttlichen Treue jenes

²⁶ Vgl. Rengstorf, ThWNT II, 631.

²⁷ Conzelmann, Mitte, 113.

²⁸ Sundkler, Jésus et les païens, 35.

πρῶτον von Mk. 7, 27 steht. Die stereotype Anknüpfung des Paulus in der Synagoge (vgl. Apg. 13, 14; 14, 1; 17, 1f. – beachte das «nach seiner Gewohnheit» –; 17, 10; 18, 4) erscheint geradezu als heilsgeschichtliches Postulat. Noch einmal ergeht der Ruf, den die Juden auf Golgatha überhört haben, an dieses Volk. «Man kann sagen: die Juden werden aufgerufen, sich nunmehr als ‚Israel‘ zu realisieren. Tun sie das nicht, so werden sie – ‚die Juden‘»²⁹. Wohl kommt die Bezeichnung Ἰουδαῖος auch in der Apg. noch vor in der üblichen Bedeutung. Daneben steht aber ein zugespitzter Gebrauch dieses Wortes: Der Jude im prägnanten Sinn ist ein Mensch aus Israel, der die Botschaft von Jesus von Nazareth abgelehnt hat³⁰. Die Juden der Apg. erklären sich solidarisch mit denen des Evangeliums, die Diaspora erklärt sich solidarisch mit der Heimat. Die «Generation der Entscheidung» ist herangewachsen und hat sich auch gegen ihren König entschieden. Das heilsgeschichtliche πρῶτον wird aufgehoben (Apg. 13, 46), und in Apg. 28, 26–29 ergeht das letzte Wort an die Juden als Juden. Damit verliert das irdische Israel seine Stellung als permanenter Ort und permanente Quelle des Heils³¹.

d) War Jesus Partikularist oder Universalist?

Die Antwort auf diese Frage ist in unseren bisherigen Erörterungen schon vorbereitet worden. Dennoch steht ein kurzer Exkurs über dieses Problem noch aus, weil man in der Theologie in dieser Hinsicht zu oft noch von einem Entweder-Oder redet: entweder sei Jesus Partikularist oder Universalist gewesen¹.

Mit seiner These, eine Heidenmission könnte nicht im Horizonte Jesu gelegen haben, bekennt *Harnack*² sich zu der Auffassung, Jesus sei ausgesprochener Partikularist gewesen. Zwar spricht *Harnack* gelegentlich von einem «intensiven Universalismus» in der Verkündigung Jesu, umschreibt ihn dann aber als «eine Gottes- und Menschenliebe», «ein Absehen von allem Äusseren, welches notwendig zur

²⁹ Conzelmann, Mitte, 124, vgl. 165.

³⁰ Vgl. K. Emmerich, Die Juden, ThSt 7, 1939, 21; Gutbrod, Art. Ἰουδαῖος, ThWNT III, 376–384.

³¹ Letzteres gegen Sundkler, Jésus et les païens, 30–38 und Fridrichsen, La pensée missionnaire dans le Quatrième Évangile, in: Arbeiten und Mitteilungen aus dem neutestamentlichen Seminar zu Uppsala, Heft VI, 1937, 40–45.

¹ Vgl. zum Folgenden besonders Sundkler, Jésus et les païens, passim.

² Mission I, 43; vgl. auch Cadoux, Hist. Mission, 142 f.; Goguel, Leben Jesu, 205.

Innerlichkeit zwang»³. Die Botschaft Jesu fasst er zusammen als «die Predigt von dem nun kommenden Reiche Gottes und vom Gericht, von Gottes väterlicher Vorsehung, von der Busse, der Heiligkeit und der Liebe»⁴. Jesus selbst sei dem Judentum innerlich schon erwachsen gewesen, ohne dass er sich dessen bewusst gewesen wäre – gerade das sei der «Universalismus» dieses Mannes⁵.

Im Anschluss an *Harnack* widmet auch der katholische Neutestamentler Max *Meinertz* ein ganzes Kapitel dem «intensiven Universalismus von Jesu Lehre und Person»⁶. Zugleich geht er aber über *Harnack* hinaus und schliesst dem Kapitel über Jesu «intensiven» Universalismus Kapitel über seinen «*ausdrücklichen* Universalismus» (S. 80–110), seine «*Missionsgedanken*» (S. 111–166) und den «*Missionsbefehl*» (S. 166–182) an. Vor allem betont er, dass der Missionsbefehl von dem Auferstandenen gegeben ist und unterscheidet sich also auch in dieser Hinsicht von *Harnack*⁷. Zwar bringt *Meinertz* mit diesen Beobachtungen einige neue Erkenntnisse – vor allem durch seine Unterscheidung zwischen «intensivem» und «*ausdrücklichem*» Universalismus –, wird aber durch sein Vorgehen den anscheinend partikularistischen Aussagen Jesu nicht gerecht.

Einen anderen Weg geht Friedrich *Spitta*⁸, der zwar durchaus zugeibt, dass Jesus sich zu seinem eigenen Volke gesandt wusste, daneben aber ganz entschieden betont, dass Jesus auch, und zwar von Anfang an und grundsätzlich, Heiden aufsuchte und unter ihnen arbeitete. Das Heidenland nördlich und nordöstlich von Galiläa gehöre zu den wichtigsten Arbeitsgebieten Jesu. Die partikularistischen Sprüche, die besonders häufig im Matthäusevangelium vorkommen, seien von diesem judenchristlichen Evangelisten ins Jüdisch-Partikularistische umgebogen worden (so z. B. Mt. 15, 24)⁹. Überhaupt seien derartige Aussagen aus der palästinischen Urgemeinde hervorgekommen und liessen sich bei Jesus selber nicht finden. Vielmehr sei er der erste christliche Missionar gewesen. Deshalb dürfe der heutige Missionar gewiss sein, dass er in seiner Arbeit nicht lediglich einem Befehl

³ Ebenda, 48; vgl. auch *Bousset*, *Jesus*, 42–80.

⁴ Ebenda, 39.

⁵ Vgl. auch *Wellhausen*, *Einleitung*, 102–104.

⁶ *Heidenmission*, 49–80; vgl. *Reinhard*, *Der Heilsuniversalismus der Bibel*, NAMZ 1926, 161–162.

⁷ *Mission* I, 45 f.

⁸ *Heidenmission*.

⁹ Vgl. auch *Grundmann*, *Jesus der Galiläer und das Judentum*, Leipzig 1940. 224–231, der versucht, einen «partikularistischen» Vers wie Joh. 4, 22 auszumerzen.

Jesu Gehorsam leistet, sondern dass er tatsächlich in Jesu Fussstapfen geht. Aus diesem Grund rühre auch der Missionsbefehl (Mt. 28, 18–20) nicht vom auferstandenen Jesus her, sondern bereits vom irdischen. Dass *Spitta* mit diesem Versuch, den «Partikularismus» aus den Evangelien zu streichen, sehr oft willkürlich vorgeht – man vergleiche die «Rekonstruktion» der Begegnung Jesu mit der Syrophözizierin!¹⁰ –, wird dem unbefangenen Leser gleich auffallen.

Wir haben darum eine andere Lösung zu suchen, und diese ist allein zu finden auf dem Weg der Bejahung sowohl des «Partikularismus» als des «Universalismus» Jesu.

Das Lukasevangelium haben wir in dieser Hinsicht schon in extenso besprochen (s. oben, S. 86–92, 103–111). Noch einiges bleibt uns hinzuzufügen. Im Lukasevangelium kann man überhaupt nicht «Partikularismus» und «Universalismus» voneinander trennen. Immer hat man beides zu beachten und ernst zu nehmen. Damit entscheiden wir uns gegen *Wellhausens* Behauptung¹¹, das lukanische Sondergut sei nicht palästinisch-jüdisch, sondern durchaus hellenistisch und weitherzig; Jesus fange gleich damit an, den Heiden Rettung zu proklamieren (4, 25–27); er meide auch nie die Samariter! Auch der Versuch *Harald Sahlins*, aus dem Nebeneinander von Heil an Juden und Heiden in Lk. 2, 31 f. eine rein jüdisch-partikularistische Aussage zu machen, kann schwerlich als gelungen angesehen werden. Lk. habe nämlich (so *Sahlin*) seine (protolukanische) Vorlage hier in verhängnisvoller Weise missverstanden. Gemeint sei in V. 32 nicht «ein Licht zur Offenbarung für die Heiden», sondern «ein Licht für die Juden der Diaspora unter den Heidenvölkern»¹². Statt *φῶς εἰς ἀποκάλυψιν ἐθνῶν* habe Lk. also übersetzen müssen: *φῶς τῇ αἰχμαλωσίᾳ* (bzw. *διασπορᾷ*) *τῶν ἐθνῶν*. Damit befinde Protolukas sich in der Nähe von Jes. 42, 6 und 49, 6; diese Stellen seien aber auch nur auf die unter den Heiden wohnenden jüdischen Exulanten zu beziehen. Es liege hier somit ein geläufiger spätjüdischer Gedanke vor, nämlich der der Begrenzung des Heils auf Israel. Nur Lk. habe, weil er auf Universalismus bedacht gewesen sei, unsere Stelle missverstanden¹³. Wie glänzend *Sahlins* Erwägungen zu dieser Stelle auch im Einzelnen sein mögen, so scheinen sie doch von unserer Gesamterkenntnis der lukanischen Theologie aus verfehlt. Lk. ist keineswegs

¹⁰ Heidenmission, 41–49.

¹¹ Einleitung, 63.

¹² Also 'ōr leḡālūt gōjīm und nicht, wie Lk. meinte, 'ōr leḡallōt gōjīm.

¹³ Vgl. H. *Sahlin*, Der Messias und das Gottesvolk, Uppsala 1945, 256–266.

auf Universalismus bedacht, sondern ist immer darum bemüht, sowohl die Beschränkung auf Israel als auch den Blick auf die weite Welt, von Jerusalem aus, im Auge zu behalten. Übrigens beruht die Annahme, Lk. habe in seiner «Vorlage» ein *legallōt* für ein *legālūt* gelesen, doch nur auf reiner Konjekture^{13a}. Viel eher müssen wir in diesem Parallelismus membrorum («ein Licht zur Erleuchtung der Heiden» bzw. «zur Offenbarung für die Heiden», und «Herrlichkeit für dein Volk Israel»¹⁴) die übliche lukanische Spannung zwischen «Partikularismus» und «Universalismus», zwischen Rahmen und Einzelgeschichte, zwischen Israel und der weiten Welt sehen¹⁵.

Dies ist nun aber auch die Lösung für unsere Fragestellung in den beiden anderen Synoptikern, wo man oft das gleiche unbefangene Nebeneinander von Beschränkung auf Israel und Blick auf die ganze Welt antrifft. So ist das Nebeneinander von Stellen wie Mt. 10, 5f.; 15, 24 auf der einen und Mt. 24, 14; 26, 13; 28, 18–20 auf der anderen Seite für viele Exegeten noch immer ein Anstoss. Man meint darum, Mt. sei «mit sich selbst nicht einig»¹⁶, oder man konstatiert lediglich «Matthew prefers to counteract»¹⁷. Andere erklären den Sachverhalt entweder damit, dass die Gemeinde bzw. die Evangelisten einige universalistischen Aussagen Jesu ins Partikularistische umgebogen haben¹⁸, oder damit, dass sie Jesu partikularistische Aussagen ins Universalistische umgebogen haben¹⁹. Diese jeweilige Einseitigkeit der Forscher kommt aber von Voraussetzungen her, die nicht aus dem NT, sondern aus der Philosophie und den Menschheitsidealen des 19. Jahrhunderts hervorgehen²⁰. Mit Recht stellt *Schniewind*²¹ die

^{13a} Gegen *Sahlin* äussert sich auch *Aalen*, Licht und Finsternis, 225 f.

¹⁴ So, und nicht wie die Zürcher Bibel mit «zur Verherrlichung deines Volkes Israel» zu übersetzen.

¹⁵ Vgl. auch *Hauck*, Lukas, 43; *Klostermann*, Synopt., 405; *Holtzmann*, Synopt., 46; *Rengstorff*, Lukas, 48; *Lagrange*, Luc, 86 f.; *Zahn*, Lukas, 155 f.; *Schrenk*, Israel im NT, 8; *Lohmeyer*, Galiläa und Jerusalem, FRLANT NF 34, 1936, 42–45. Sinnvoll übersetzt *A. Plummer*, A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to St. Luke, 5th edition, Edinburgh 1951, 69, Lk. 2, 32a als: «Revelation to belong to the Gentiles» und nicht einfach «belonging to». Dadurch fasst er die Stelle eschatologisch auf und interpretiert sie somit richtig.

¹⁶ *Wellhausen*, Einleitung, 62 f.

¹⁷ *Streeter*, Four Gospels, 291.

¹⁸ So z. B. *Spitta*, Heidenmission.

¹⁹ So z. B. *Goguel*, Leben Jesu, 205.

²⁰ Vgl. besonders *Sundkler*, Jésus et les païens, 20 f.; *J. Munck*, Israel and the Gentiles in the New Testament, JThSt 1951, 3–5.

²¹ Zur Synoptiker-Exegese, ThR 1930, 154.

Frage, «ob nicht jeglicher Jesustradition, die wir kennen, die Doppelheit eignet, alttestamentlich-rabbinisch-konservativ und zugleich universalistisch zu sein». Diese Frage ist u. E. entschieden zu bejahen²². Alles konzentriert sich bei Jesus auf die Mitte, auf Israel, auf Jerusalem. Das ist aber nicht Selbstzweck, nicht Ziel, sondern Bedingung – wenn auch nicht *lediglich* Bedingung! – für die Erweiterung über die ganze Welt. In und um Israels Stellung zu Jesus wird auch für die *Welt* entschieden. In Israels Sünde sieht er die Sünde der *Menschheit*. So wird Zentrum gefasst im engsten Kreise, auf dem Boden der Gottesgeschichte, im Volk der Offenbarung. Das geschieht aber so, dass die Missionstendenz mit dieser Beschränkung koordiniert wird (vgl. Samarien und die Jerusalemreise bei Lk.!). Jesus bejaht die Offenbarung an Israel, führt aber zugleich, und gerade *indem* er diese Offenbarung bejaht, hinaus über alle Versteinerung jüdisch-gesetzlicher Eigenwilligkeit. Man darf bei ihm keine «Entwicklung» von Partikularismus zu Universalismus suchen wollen. Eine derartige Konstruktion «tombe par sa propre absurdité»²³. Eher könnte man es umgekehrt sagen; sein Weg führt ihn ja aus «Galiläa der Heiden» nach Jerusalem! Nur in unbedingter Treue an Israel kann er auch der Welt gegenüber treu sein, denn «das Heil kommt von den Juden» (Joh. 4, 22). «Il était ‚universaliste‘ justement parce que, seulement parce qu’il était ‚particulariste‘»²⁴. Er unterwirft sich unbedingt jenem «zuerst» von Mk. 7, 27 und hilft den Heiden nur zögernd. Erst jenseits des Kreuzes wird das «zuerst» aufgehoben; erst der Erhöhte wird alle zu sich ziehen (Joh. 12, 32). Seine Beschränkung auf Israel schliesst also die Heiden nicht *aus*, sondern gerade *ein*. Allein auf diese Weise ist Heidenmission überhaupt möglich. Sie ist möglich, nicht *trotz* Jesu «Partikularismus», sondern gerade *wegen* desselben.

²² Dazu weiter *Feine*, Jesus, 139–145; *Schlatter*, Christus, 270–275; *Schmidt*, ThWNT I, 587 f.; *Schrenk*, Israel im NT, 7–13; *Fridrichsen*, La pensée missionnaire dans le Quatrième Évangile, in: Arb. u. Mitteil. aus dem neut. Sem. zu Uppsala VI, 1937, 39–45; *Wendland*, Eschatologie, 54–57; *Oepke*, Jesus und der Gottesvolkgedanke, Luthertum 1942, 42–53; ferner vor allem *Sundkler*, Jésus et les païens, passim.

²³ *Sundkler*, Jésus et les païens, 18.

²⁴ Ebenda, 36; vgl. J. C. *Hoekendijk*, Kerk en Volk in de Duitse Zendingswetenschap, Amsterdam 1948, 225 f. und J. *Munck*, Paulus und die Heilsgeschichte, Kopenhagen 1954, 266: «Dieser scheinbare Partikularismus ist Ausdruck seines Universalismus: Jesus kommt gerade zu Israel, weil seine Sendung der ganzen Welt gilt. Es handelt sich um einen *repräsentativen* Universalismus.»

Kapitel 6

Israel und die Heiden in den Gleichnissen

a) Das Gleichnis von den bösen Weingärtnern Mk. 12, 1–12; Mt. 21, 33–46; Lk. 20, 9–19

Der Gedanke der bevorstehenden Ablösung Israels durch die Heiden lässt sich in verschiedenen Gleichnissen Jesu finden und tritt vielleicht am klarsten im Gleichnis von den Weinbergpächtern ans Licht. Viele Forscher möchten nun aber diese Parabel Jesus gänzlich absprechen, während andere versuchen, eine Urparabel – am liebsten ohne allegorische Züge! – aus der jetzt vorliegenden Erzählung zu rekonstruieren. Es ist unmöglich, in unserem Zusammenhang die Echtheitsfrage in extenso zu behandeln. Doch werden wir im Laufe unserer Erörterung gelegentlich auf diese Frage eingehen müssen.

Dass unser Gleichnis allegorische Züge enthält, wird niemand abstreiten können. Darum muss *Jülicher*, nach dessen Gleichnistheorie Jesus nur reine Gleichnisse, auf alle Fälle aber keine Allegorien gesprochen haben kann¹, dieses Gleichnis aus der Überlieferung streichen und es als Gemeindebildung ansehen². Dieser theoretische Wunsch, stilreine Gleichnisse zu gewinnen, berechtigt aber keineswegs dazu, alle allegorischen Züge auf Rechnung der Gemeinde zu setzen, sondern wir werden mit der Möglichkeit rechnen müssen, dass Jesus bald reine Gleichnisse, bald Allegorien, bald Mischformen gesprochen hat³. Auch die Versuche, eine allegorische Urparabel zu

¹ Vgl. *Jülicher* I, 25–118, dem sich *Bultmann*, Syn. Trad., 214–216 restlos anschliesst.

² *Jülicher* II, 385–406; vgl. *Bultmann*, Syn. Trad., 191. Dennoch geben sowohl *Jülicher* (I, 1–24, 183–202) als *Bultmann* (184–193) zu, dass die Geschichtstreue der Gleichnisüberlieferung sehr hoch einzuschätzen sei. Auch *Kümmel*, Weingärtner, H. *Conzelmann*, Gegenwart und Zukunft in der synoptischen Tradition, ZThK 54, 1957, 291 f. und *Grässer*, Parusieverzögerung, 34, betrachten dieses Gleichnis als Produkt der Urgemeinde.

³ Vgl. auch *Feine*, Jesus, 104 f.; *Kümmel*, Weingärtner, 128 f.; *Lohmeyer*, Markus, 249; *Hauck*, Art. *παράβολή*, ThWNT V, 752; *Dibelius*, Formgeschichte, 256 f.; *Fiebig*, Die Gleichnisreden Jesu im Lichte der rabbinischen Gleichnisse, Tüb. 1912, 77–79; *Grässer*, Parusieverzögerung, 198.

rekonstruieren⁴, gehen von diesen falschen Voraussetzungen der Jülicherschen Gleichnistheorie aus. Darum braucht man nun freilich noch nicht alle solchen Rekonstruierungsversuche gänzlich aufzugeben. Man muss aber beachten, dass der Text unseres Gleichnisses aller Wahrscheinlichkeit nach von Mk. übernommen und nicht von ihm selber geformt worden ist⁵. Auf Grund dieses Sachverhaltes scheinen uns die Hypothesen von einer sekundären Erweiterung des Textes nicht ausreichend begründet zu sein.

Das Gleichnis wird von allen Synoptikern berichtet, war also verhältnismässig früh allgemein verbreitet. Dazu kommt noch, dass nach dem Zeugnis aller Jesus das Gleichnis in Jerusalem erzählt, unmittelbar vor seinem Tod. Es gehört folglich zum Bestand der *Leidensüberlieferung*, deren geschichtlicher Wert höher steht als z. B. der der galiläischen Überlieferung. Übrigens sind die Unterschiede zwischen den Berichten minimal. Sie sind aus der *mündlichen* Überlieferung verständlich⁶, nicht aber als aus einer peinlich genauen Reflexion der beiden jüngeren Evangelisten hervorgegangene «Glättungen»⁷. Alles deutet somit auf eine zuverlässige Tradition.

Mit Recht haben Forscher festgestellt, dass die *Bildhälfte* des Gleichnisses eine Reihe von Rissen zwischen den Vorstellungen aufweist, während die *Sachhälfte* einen durchaus zusammenhängenden Ablauf ergibt⁸. In der Tat scheint die Bildhälfte von diesem Ablauf der Sachhälfte aus konstruiert zu sein. Dies hat zur Folge, dass die Bildhälfte einen in sich unmöglichen – oder zum mindesten höchst unwahrscheinlichen – Vorgang darstellt. Diese Konsequenz kann man nun auch nicht umgehen, indem man den Eigentümer als *landesfremden Domänenbesitzer* vorstellt und den Hass der Pächter als logische Folge dieser Tatsache und der Auslandsreise des Eigentümers erklären will⁹. Zu einer solchen Annahme bietet das Gleichnis nämlich keinen Anlass. Übrigens wären die Pächter dann einigermaßen im Recht – eine Anschauung, die angesichts der ganzen Tendenz des Gleichnisses entschieden abgewiesen werden muss. Auch braucht

⁴ Z. B. von Dodd, *Parables*, 124–131, *Jeremias*, Gleichnisse, 54–59 und *Liechtenhan*, *Urchr. Mission*, 36 unternommen.

⁵ Zu dieser Annahme zwingt eine sprachlich-stilistische Untersuchung. Kümmel, Weingärtner, 125 f., hat hingewiesen auf die vielen Semitismen in Mk. 12, 1–10, und konstatiert auch einen für Mk. seltenen Sprachgebrauch.

⁶ Vgl. auch Fiebig, a. Anm. 3 a. O., 200–202.

⁷ So z. B. Jülicher II, 385–406.

⁸ Vgl. Kümmel, Weingärtner, 124; Lohmeyer, Markus, 244–249.

⁹ So Dodd, *Parables*, 125 f.; *Jeremias*, Gleichnisse, 57 f.

ἀπεδήμησεν (V. 1) keineswegs eine *Auslandsreise* zu bedeuten¹⁰. Am besten nehme man wohl an, die Bildhälfte sei von der Sachhälfte aus konstruiert und enthalte deshalb Vieles, das an das historisch Unmögliche grenzt. Das ist ja auch der Fall mit anderen – meist weniger umstrittenen – Jesusgleichnissen¹¹ (vgl. Mt. 18, 23–34; 20, 1–16; 22, 1–14 Par.; Lk. 16, 1–8).

Gehen wir zum Inhalt des Gleichnisses über: Ein Mann legt einen Weinberg mit grösster Sorgfalt an, vermietet ihn an Pächter und begibt sich auf die Reise. Zur Zeit der Lese schickt er einen Knecht, um seinen Anteil in Empfang zu nehmen. Der ausgesandte Knecht – wie seine Nachfolger – wird jedoch von den Pächtern übel behandelt. Endlich schickt der Eigentümer seinen einzigen Sohn, den Erben, der aber von den Pächtern, in der Hoffnung, selber in Besitz des Weinberges zu geraten¹², getötet wird. Die Winzer werden daraufhin von dem Eigentümer umgebracht, und der Weinberg wird anderen Pächtern übergeben.

Die Deutung des ἀνθροπος auf Gott liegt auf der Hand. Ebenso deutlich sind die δούλοι die Propheten des Alten Bundes. Freilich unterscheiden sich unsere drei Berichterstatter gerade hinsichtlich dieser Knechte am meisten: Nach Mk. werden die beiden ersten Sklaven misshandelt und zurückgeschickt, der dritte getötet und noch viele andere später entweder geschlagen oder getötet (vgl. V. 5). Nach Mt. sendet der Eigentümer gleich am Anfang eine Mehrzahl von Knechten, später dann eine noch grössere Gruppe. Dabei denkt Mt. wahrscheinlich an die früheren und späteren Propheten. Die Mehrzahl der Späteren deutet zugleich die Dringlichkeit des Auftrages an. Nach Lk. werden im ganzen nur drei Sklaven (nacheinander) geschickt, von denen keiner getötet wird. Aller Wahrscheinlichkeit nach steht Lk. hier der Urform der Erzählung am nächsten. Mt. und Mk. scheinen die Erzählung in Einklang mit der tatsächlichen Häufigkeit der Prophetensendung bringen zu wollen¹³. Interessant ist in dieser Hinsicht, dass im Markusbericht nur V. 5 keine Semitismen enthält, eine Andeutung, dass dieser Vers jüngerer Ursprungs sein kann¹⁴.

¹⁰ Gegen die Konstruktion *Dodds* und *Jeremias* sprechen sich auch *Michaelis*, *Gleichnisse*, 119 und *Kümmel*, *Weingärtner*, 122 (Anm. 10) und 126 aus.

¹¹ S. auch *Schniewind*, *Markus*, 154.

¹² Zur Erbpacht in Palästina, s. *Billerbeck* I, 871 f.

¹³ Ähnlich *Dodd*, *Parables*, 128 f.

¹⁴ Das kann natürlich auch nur zufällig sein; s. *Kümmel*, *Weingärtner*, 125.

Der Sohn im Gleichnis ist Jesus. Er stellt sich unter die Weingärtner als einer der Knechte¹⁵, richtet seinen Bussruf aus und kämpft so für das Seine. Ausdrücklich wird er bei Mk. ἀγαπητός¹⁶ genannt; Mk. will ihn also mit dem «geliebten Sohn» der Himmelsstimme bei der Taufe (1, 11) und bei der Verklärung (9, 7) gleichsetzen. Dass Jesus hier von seinem eigenen durch die Juden herbeigeführten Tode spricht, braucht kein vaticinium ex eventu zu sein. Auch sonst haben wir Zeugnis dafür, dass Jesus mit seiner Tötung durch die Juden gerechnet und einen zeitlichen Abstand zwischen Tod und Parusie erwartet hat¹⁷. Abwegig ist überdies die Annahme, die Einführung des Sohnes in unser Gleichnis sei nur aus *stilistischen* Erwägungen erfolgt und beabsichtige lediglich eine *Steigerung*¹⁸. Vielmehr gehört der Sohn ganz wesentlich in die Erzählung hinein, und zwar aus *sachlichen* Gründen: der Sohn im Gleichnis ist schlechthin nur zu verstehen als der eschatologische Heilbringer Jesus. Dagegen erwidert man nun aber, der Titel «Sohn Gottes» sei nicht nachweisbar als Messiasprädi-
 kat der damaligen jüdischen Theologie¹⁹. Daraus folgert *Jeremias*, dass erst die Urkirche den Sohn im Gleichnis auf Jesus deutet. Anders urteilt *Kümmel*, der auf Grund dieses Sachverhaltes die ganze Parabel als ein Produkt der Urgemeinde ansehen will²⁰. Kein Jude kenne die Benennung «Sohn Gottes» als Messiasnamen, darum könne sich kein Jude aus unserem Gleichnis dazu veranlasst sehen, an die Sendung des Messias zu denken. So habe Jesus sich selber nie genannt, auch nicht Mk. 13, 32 und Mt. 11, 27. Der Titel sei erst in der Urgemeinde aufgekommen, im Zusammenhang mit der Beziehung von Ps. 2, 7 (vgl. Mk. 1, 11; 3, 11; 5, 7; 9, 7; Mt. 4, 3. 6). Die Argumen-

¹⁵ Nach *Éva* (Mk. 12, 6) muss man eigentlich *δοῦλον* ergänzen.

¹⁶ Wie in der LXX im Sinne von «einziger».

¹⁷ Vgl. auch *Klostermann*, Synopt., 101; *Kümmel*, Weingärtner, 129; *ders.*, Verheissung, 58–76; *Liechtenhan*, Urchr. Mission, 13–19; *Jülicher* II, 406; *Michaelis*, Verheissung, passim, besonders 25–29.

¹⁸ So *Dodd*, Parables, 129 f.; *Jeremias*, Gleichnisse, 58 f.; dagegen *Kümmel*, Weingärtner, 126 f.; *Michaelis*, Gleichnisse, 120.

¹⁹ So vor allem *Jeremias*, Gleichnisse, 56 und *Kümmel*, Weingärtner, 129 f. gegen *Billerbeck* III, 17, 19 f. und *Feine*, Theologie des Neuen Testaments, 8. Aufl., Berlin 1953, 45–48.

²⁰ In seinem genannten Aufsatz bietet *Kümmel* eine sehr gründliche Besprechung unseres Gleichnisses. Er spricht es zum Schluss Jesus ab, und zwar auf Grund zweier Tatsachen: 1. Die Gleichsetzung des Sohnes mit Jesus selber; 2. Die Bestrafung der Juden und der Übergang der Verheissung werden deutlich als direkte Folgen der Ermordung des Sohnes geschildert. Auf diesen zweiten Einwand gehen wir unten, S. 124 ein.

tation von *Kümmel* überzeugt nun aber keineswegs, zumal er selber der Meinung ist²¹, Jesus habe einen messianischen Anspruch erhoben. Freilich war «Sohn Gottes» im Judentum zur Zeit Jesu kein übliches Messiasprädikat^{21a}. Das waren aber die Ausdrücke *m^ebassēr* und «Menschensohn» auch nicht (s. oben, S. 55–57, 62 f.). Und doch haben die Schriftgelehrten gut verstanden, welches Recht Jesus sich selbst anmasste, als er Mk. 2, 10 sagte, der Menschensohn habe Macht, auf Erden Sünden zu vergeben. Er sagt nicht ausdrücklich, dass er der Menschensohn sei, redet aber doch so, dass die Schriftgelehrten auf seine Worte nur mit Glauben oder mit Empörung antworten können. Ebenso wenig sagt er Mk. 12, 6–8 Par., er selber sei der Sohn Gottes. Das wird seinen Hörern aber in den Mund gelegt und ist ihnen ohne weiteres verständlich²². Ob sie das auch *glauben* werden, ist freilich eine andere Frage. Ihre Reaktion (V. 12) ist durchaus begreiflich: Sie haben nicht geglaubt und wählten das einzig Mögliche, nämlich Empörung und Hass.

Der Sohn kommt nun in das Seine (vgl. Joh. 1, 11), wird aber von den Pächtern getötet und aus dem Weinberg geworfen. Seltsamerweise wird vom Tode des Sohnes nicht viel mehr gesagt als vom Tode der Knechte. Nur die Schmach, die dem Leichnam angetan wird, ist grösser. Von einer Stellvertretung ist auch keine Rede. Ferner schliesst das Geschick des Sohnes mit seiner Ermordung ab. Von einer eventuellen «Auferstehung» ist im Gleichnis selber keine Spur²³. Mk. lässt die Pächter den Sohn *erst* töten und dann aus dem Weinberg hinauswerfen. Diese Tatsachen zeugen alle für die Herleitung des Gleichnisses von Jesus selber. Erst Mt. und Lk. ändern ein wenig, indem sie

²¹ Z. B. in Verheissung, 98–132.

^{21a} S. jetzt aber W. Grundmann, Sohn Gottes, ZNW 47, 1956, 113–117 und Cullmann, Christologie, 280 f.

²² Ähnlich Cullmann, Christologie, 295 f. Vgl. zum ganzen Problem noch J. Bieneck, Sohn Gottes als Christusbezeichnung der Synoptiker, AthANT 21, Zürich 1951, passim; W. Grundmann, a. Anm. 21a a. O., 117–133.

²³ Der Spruch Mk. 12, 10 f. Par. gehört nicht zum ursprünglichen Bestand des Gleichnisses, sondern ist wahrscheinlich ein selbständiges Jesuswort, das erst im Laufe der Überlieferung an dieses Gleichnis angeschlossen worden ist. Die Gemeinde hat nämlich das Bedürfnis empfunden, die vermisste Erwähnung der Auferstehung und Verherrlichung des Sohnes nachzutragen. Auch hier bietet Mk. die ältere Fassung, indem er den Spruch erst nach dem Abschluss des Gleichnisses bringt (ähnlich Lk., anders aber Mt.) und ihn somit von dem Gleichnis trennt. Vgl. zu diesem Spruch weiter Lohmeyer, Markus, 246 f.; Jülicher II, 405 f.; Jeremias, Gleichnisse, 56 f.; Michaelis, Gleichnisse, 124; Klostermann, Synopt., 102.

den Sohn erst hinauswerfen und dann töten lassen und somit Sachhälfte und Bildhälfte weiter in Einklang bringen.

Gibt es fast durchweg Einstimmigkeit in der Deutung der Knechte auf die Propheten und des Sohnes auf Jesus, so ist die Deutung des Weinberges, der alten und der neuen Pächter entschieden mehr umstritten.

Mit dem Bild vom Weinberg knüpft Jesus unmissverständlich an Jes. 5, 1–7 an. Wie dort, so ist auch hier vom Verhalten Gottes zu seinem Volk die Rede. Hier ist es aber nicht der Weinberg, der herbe Frucht bringt, sondern es sind die Winzer, die sich dem ihnen anvertrauten Weinberg und dadurch dem Herrn des Weinberges gegenüber ruchlos verhalten. Trotz dieses deutlichen Unterschiedes wollen aber viele Forscher auch im Weinberg unseres Gleichnisses das Volk Israel sehen und in den Weingärtnern die Führer dieses Volkes²⁴. Diese Auffassung ist jedoch völlig unhaltbar. Jesus wiederholt nicht nur das jesajanische Bild, sondern erweitert und wandelt es auch. Ihm geht es nicht um unfruchtbare Reben, sondern um räuberische Winzer. Jesaja zeigt nur, dass Israel für Gott unfruchtbar und deshalb schuldig ist; Jesus dagegen weiss von viel mehr als blosser Unfruchtbarkeit zu sagen: Man will von Gott nur noch profitieren, von ihm nur noch empfangen, ohne dass man sich Gott gegenüber verpflichtet weiss. Man verfügt über die göttliche Gabe, beruft sich auf die Abrahamssohnschaft und vergisst dabei, dass man es mit Gottes Gnadengabe zu tun hat. Nicht der Weinberg ist schuldig, sondern die, denen er anvertraut worden ist. Dass das jüdische Volk das Heilsvolk geblieben ist, dass also mit dem Weinberg auch in der Zukunft das alte Bundesvolk gemeint ist, widerspricht darum nicht nur der Deutung, die Mt. selber hier vertritt (21, 43), sondern ebenfalls der Anschauung Jesu und der Urchristenheit. Es liegt hier keine Verewigung des alten Gottesvolkes vor, und es ist vollkommen undenkbar, dass Jesus nur die Führer des Volkes als Verbrecher, das Volk selber aber als ganz unschuldig gezeichnet hätte (vgl. auch Mt. 8, 11f.; 12, 41f.; 19, 28; Lk. 4, 25–27; Röm. 2, 28f.; 3, 29f.)²⁵. Der Weinberg ist also die Gabe Gottes an das gesamte Israel, er ist Gesetz und Verheissung, oder wie Mt. (21, 43) zusammenfassend sagt: die Gottesherrschaft²⁶.

²⁴ So z. B. *Hauck*, Lukas, 242.

²⁵ Vgl. *Kümmel*, Weingärtner, 127; *Dahl*, Volk Gottes, 146–150; 177 f.

²⁶ So oder ähnlich auch *Jühlicher* II, 403; *Kümmel*, Weingärtner, 127 f.; *Lohmeyer*, Markus, 248; *Schlatter*, Matthäus, 629 f; *Sundkler*, Jésus et les païens, 35;

Damit haben wir uns auch schon gegen die Deutung der Weingärtner auf die Führer des Volkes entschieden²⁷. Jesus wie die Urgemeinde sind sich darin einig, dass nicht nur die *Leiter* des Volkes, sondern das gesamte Volk ihn und die Propheten verworfen haben (vgl. Mk. 15, 11–15; Mt. 23, 37 Par.; Apg. 2, 23. 36; 3, 13f.; 4, 10. 27; 13, 27f.; 1. Thess. 2, 14f.)²⁸. Die ganze Geschichte Israels bildet eine Kette von Auflehnungen gegen den Anspruch Gottes. Mk. 12, 1–10 will sagen, dass die Verstockung des Volkes jetzt in der Verwerfung des Gottessohnes ihren Höhepunkt erreicht. Oft tadelt Jesus die Obrigkeit des Volkes als die verantwortlichen Verführer; letztlich aber sieht er das Volk als eine Einheit: Israel ist ein einziger unfruchtbarer Feigenbaum (Lk. 13, 6–9); unter den eingeladenen Gästen gibt es nicht solche, die zum Fest des Königs bereit sind (Mt. 22, 2–6; Lk. 14, 16–20); zwischen den Weingärtnern werden nicht solche unterschieden, die ihrem Herrn treu bleiben. «Die Generation» war boshaft und unkeusch (Mt. 12, 41f.; Lk. 11, 29f.). Die Zeit der Geduld Gottes mit diesem verstockten Volk geht jetzt ihrem Ende entgegen. Seine Strafe wird nicht mehr lange ausbleiben. Man hört hier denselben Ton wie in den Weherufen über Jerusalem.

Wir kommen zur eigentlichen Pointe des ganzen Gleichnisses: Wer sind die «Anderen» (Mk. 12, 9; Lk. 20, 16) bzw. das andere «Volk» (Mt. 21, 43) denen der Weinberg jetzt übergeben wird? Man hat Verschiedenes vorgeschlagen. *Dodd* versteht darunter die Führer der Urgemeinde²⁹. Diese Deutung ist unhaltbar. Wir hätten nämlich sonst keinen einzigen Beleg für die Auffassung, Jesus habe seine Apostel als neue Hierarchie an Stelle der alten bestimmt. Verschiedene Forscher möchten bei den «Anderen» unter Berufung auf Mt. 5, 3 am liebsten an die *πτωχοί* oder Amme-Haarez denken³⁰. Das würde also nur

Goppelt, Christentum, 41 f. *Michaelis*, Verheissung, 26 f., will unter dem Weinberg die Anwartschaft auf das Gottesreich verstehen.

²⁷ Gegen *Meinertz*, Heidenmission, 104–108; *Harnack*, Mission I, 44; *Spitta*, Heidenmission, 27–30; *Michaelis*, Gleichnisse, 118; *Jülicher* II, 402–405; *Lohmeyer*, Markus, 248; *Klostermann*, Synopt., 102; *Lagrange*, Matthieu, 413–418. *Jeremias*, Gleichnisse, 127, denkt bei den Pächtern an die Verwalter des Gotteshauses, also speziell an die priesterlichen Mitglieder des Synedrums.

²⁸ So auch *Schlatter*, Christus, 186–188; 442; *ders.*, Matthäus 629 f.; *Rengstorff*, Lukas, 223 f.; *Kümmel*, Weingärtner, 127.

²⁹ Parables, 127 f.; ähnlich *Hauck*, Lukas, 242 und *Lagrange*, Matthieu, 418 (katholisch!).

³⁰ So *Jeremias*, Gleichnisse, 59; *Jülicher* II, 404 f.; *Harnack*, Mission I, 44. Auch *Wendland*, Eschatologie, 56, erwähnt die Deutung auf die *πτωχοί* als möglich.

eine Schwerpunktsverlagerung innerhalb des empirischen Gottesvolkes bedeuten. Wir haben aber schon oben festgestellt (S. 76–86), dass Jesus keineswegs Vertreter einer «Resttheologie» war. Er wendet sich vom Anfang an an alle Schichten des Volkes. Das ganze Volk hat die göttliche Gabe von Gesetz und Verheissung erhalten, und zu diesem ganzen Volke weiss sich der Sohn gesandt. Vom ganzen Volk wird er aber auch verworfen und gekreuzigt. Darum darf man nun aber noch nicht in den entgegengesetzten Fehler verfallen und in den «Anderen» nur die Heiden im Gegensatz zu den Juden sehen wollen³¹. Vielmehr muss man hier das neue Gottesvolk verstehen, die Gemeinde der Messiasgläubigen aus Heiden *und* Juden³², wozu dann freilich die *πτωχοί* auch gehören. Wenn Mt. hier (V. 43) von einem anderen Volk redet, haben wir schon einen Hinweis auf die Volk-Gottes-Theologie, die besonders in der paulinischen Literatur eine grosse Rolle spielt. Das «andere Volk» ist das Israel *κατὰ πνεῦμα*. Die, welche früher ein Nicht-Volk waren, sind zum Volke Gottes geworden (vgl. Röm. 9, 25f. und 1. Petr. 2, 10 wo beide Male der Gedanke vom neuen Gottesvolk mit Hos. 2, 1 untermalt wird). Mit dieser Formulierung entfernt sich Mt. aber sachlich keineswegs vom ursprünglichen Sinn des Gleichnisses. Er formuliert nur die Pointe schärfer und unmissverständlicher. Übrigens zeigt der für Mt. ungewöhnliche Ausdruck «Gottesherrschaft» auch, dass V. 43 von ihm schon aus älterer Tradition übernommen worden ist³³.

Beim Lesen des Gleichnisses fällt weiter auf, dass alles in der Vergangenheitsform erzählt wird, bis auf die Worte, die von der Zukunft des Weinberges und von der Strafe handeln. Der Vorgang ist also noch nicht ganz abgeschlossen. Auch in dieser Hinsicht ist das Gleichnis ein letzter Ruf zur Umkehr. Zwar steht die Verwerfung Jesu durch sein Volk schon fest (*ἀπέκτειναν, ἐξέβαλον*), und damit auch die kommende Strafe. Der Hörer kann sich aber *vor* dem hereinbrechenden Gericht noch entscheiden. Auch die Tatsache, dass der Sohn nur zu den *ersten* Pächtern geschickt wird, ist durchaus sinnvoll und steht im Einklang mit Sprüchen wie Mt. 15, 24, wo Jesus seine Sendung ausdrücklich auf Israel beschränkt. Es gehört nicht zu seiner Auf-

³¹ So z. B. Holtzmann, Synopt. 239; vgl. auch Jülicher II, 403 f.; Goppelt, Christentum, 51; Bo Reicke, SvTeolKv 1950, 88.

³² So oder ähnlich auch Schniewind, Matthäus 219; Ridderbos, Koninkrijk, 304–306; Meinertz, Heidenmission, 104–108; Oepke, Gottesvolk, 170; Zahn, Matthäus, 623–625; Bornhäuser, Wollte Jesus die Heidenmission? Gütersloh 1903, 56 f.

³³ So auch Jeremias, Gleichnisse, 59 (Anm. 4); vgl. Jülicher II, 406.

gabe, zu den Heiden zu gehen. Wenn Israel ihn verwirft, geht er nicht ins Heidenland, sondern nach Jerusalem, ans Kreuz.

Stellt nun unser Gleichnis die Bestrafung der Juden und die Übergabe der Verheissung an das «andere Volk» als direkte Folge der Ermordung des Sohnes vor? So will freilich *Kümmel* interpretieren. Er schiebt dann das Gleichnis auf das Konto der Urgemeinde, weil er hier eine typische Anschauung der Urchristenheit sieht³⁴. Als Belege führt er an Mt. 27, 25; Lk. 23, 27–31; Apg. 5, 28; 7, 52f. (?); 18, 6; 1. Thess. 2, 15f. Nun darf man aber die Auslegung hier gewiss nicht allzusehr pressen und das Ganze auf *eine* Formel bringen wollen, indem man behauptet, die Heidenmission sei für die Urgemeinde eine direkte Folge der Verwerfung Jesu durch Israel³⁵. Noch weniger darf man darüber spekulieren, was geschehen wäre, wenn Israel seinen Messias angenommen hätte. Wir haben es hier einfach mit einer Schilderung des tatsächlichen Verlaufs der Heilsgeschichte zu tun³⁶: Jesus war nur zu Israel gesandt, sah sich aber von diesem Volk verworfen. Seitdem er die Gewissheit des Todes in sich trug, stand es für ihn fest: Gott will, dass jetzt, da Israel Gottes Gabe verschmäht hat, das Heil den «Anderen» angeboten wird. Sein eigenes Leben und seine eigene Aufgabe standen unter dem «zuerst» von Mk. 7, 27. Erst seine Jünger werden darüber hinausgehen (vgl. Apg. 13, 46; 18, 6f.; 19, 8; 28, 26–29; s. auch Röm. 11, 11. 25) und das Heil auch den Heiden bringen. Die Folge der Verwerfung Jesu durch Israel war nicht unmittelbar die Heidenmission, sondern sein Tod am Kreuz. Jenseits dieses Kreuzes wird das «zuerst» aufgehoben, bricht das Gericht Gottes ein über das verstockte Gottesvolk und entsteht die neue Gemeinde, welcher der Weinberg Gottes anvertraut wird.

b) Das Gleichnis vom Gastmahl Mt. 22, 1–10; Lk. 14, 16–24

Weniger umstritten, jedenfalls was seine Herkunft betrifft, ist das Gleichnis vom Gastmahl. Die meisten Forscher sind sich darüber einig, dass es in irgendeiner Gestalt auf Jesus selber zurückgeht¹.

³⁴ Vgl. oben, Anm. 20.

³⁵ So scheinbar *Schlier*, Heidenmission, 167–176 und *Sundkler*, *Jésus et les païens*.

³⁶ Ähnlich *Lichtenhan*, *Urchr. Mission*, 36–38; vgl. auch *J. Munck*, *Israel and the Gentiles in the New Testament*, *JThSt* 1951, 11.

¹ Überzeugende Argumente für die Echtheit bringt vor allem *Percy*, *Botschaft Jesu*, 37–39.

Weil man ihm das Gleichnis aber in der heutigen Fassung nicht zutrauen möchte, versucht man oft, eine Urparabel zu rekonstruieren, die etwa aus Lk. V. 16, Mt. V. 4f., Lk. V. 21ab, Mt. V. 9f., Lk. V. 24 zusammenzustellen sei². Aus diesem Urgleichnis seien dann die beiden heute vorliegenden Rezensionen gewachsen. In diesem Prozess habe Mt. stärker als Lk. allegorisiert. Der letztere biete somit die ältere Fassung³. Im allgemeinen meint man ferner, dass die beiden Evangelisten keinen gemeinsamen Text als Vorlage hatten. Die Abweichungen liessen sich aus den verschiedenen Tendenzen der Evangelisten erklären⁴. Es gibt jedoch auch Ausleger, die glauben, dass der grosse Unterschied zwischen den beiden Fassungen die Annahme rechtfertigt, dass wir es hier nicht einfach mit Umarbeitungen der gleichen Urparabel zu tun haben. Sie halten es deshalb für durchaus möglich, dass Jesus selber den gleichen Gedanken bei verschiedenen Gelegenheiten in verschiedene Formen gekleidet habe⁵. Jedenfalls werden wir gut daran tun, die beiden Fassungen *nacheinander* zu erörtern, laufend auf die Unterschiede bzw. Übereinstimmungen aufmerksam zu machen, und dann am Schluss den Grundgedanken beider zusammenzufassen.

Wir wenden uns zuerst der Matthäusfassung zu: Hier ist von einem König die Rede, der seinem Sohn eine Hochzeitsfeier rüstet. Nach morgenländischer Sitte⁶ schickt er seine Knechte unmittelbar vor der Mahlzeit aus, die schon geladenen Gäste noch einmal zur Feier zu rufen. Diese weigern sich jedoch, zum Fest zu kommen. Ihr früheres Ja wandelt sich in ein Nein. Auch eine zweite Gruppe von Knechten wird ohne Erfolg zu den Geladenen gesandt. Die Knechte werden sogar misshandelt und getötet. Hierauf erwidert der König zornig, indem er seine Heere zur Bestrafung der Mörder aussendet. Dann schickt er seine Knechte auf die Strassen ausserhalb der Stadt,

² So etwa *Jülicher* II, 431 f.; vgl. *Hauck*, Lukas, 191 f.; *Hirsch*, Frühgeschichte II, 138 f.

³ Vgl. *Bultmann*, Syn. Trad., 189; *Streeter*, Four Gospels, 516; *Jeremias*, Gleichnisse, 51–54; *Montefiore*, Syn. Gosp., 717; *Spitta*, Heidenmission, 25 f.; *Jülicher* II, 418.

⁴ Vgl. *Hauck*, Lukas, 191 f.; *Klostermann*, Synopt., 514; *Schniewind*, Matthäus, 220; *Schlier*, Heidenmission, 170. *Hirsch*, Frühgesch. II, 138 f., dagegen nimmt eine gemeinsame literarische Vorlage, und zwar Q, an.

⁵ *P. Fiebig*, Die Gleichnisreden Jesu, Tübingen 1912, 25–30 (s. aber dort, 202); *Zahn*, Matthäus, 626; *A. Plummer*, A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel according to S. Luke, 5th edition, Edinburgh 1951, 359 f.

⁶ Vgl. *Billerbeck* I, 880; *Jülicher* II, 410.

alles Volk, dem sie gerade begegnen, zur Hochzeit einzuladen. So wird der Saal voller Gäste. In den Versen 11–14 hängt Mt. noch eine kurze Erzählung an, die aller Wahrscheinlichkeit nach ursprünglich ein selbständiges Gleichnis darstellte⁷.

Der König im Gleichnis kann nur Gott sein. Die altbekannte Vorstellung vom messianischen Mahl der Endzeit wird hier unter dem Bild einer Hochzeitsfeier eingeführt⁸. Den Sohn (V. 2) braucht man nicht umzudeuten; er spielt im Gleichnis überhaupt keine Rolle. Die *κεκλημένοι* von V. 3 können nur die Angehörigen des Volkes Israel darstellen, an die die göttliche Einladung schon früher durch die Propheten ergangen ist. Sie sind identisch mit den Weingärtnern von 21, 33, umfassen also das ganze Volk. Es geht gar nicht an, hier nur die religiösen Führer des Volkes sehen zu wollen, weil ja nach der Ansicht Jesu wie der Urgemeinde die göttliche Erwählung nicht auf diese beschränkt war. Nicht nur sie, sondern auch die von ihnen verachteten unteren Schichten gehörten zum Volke Gottes. Noch deutlicher als beim vorigen Gleichnis geht es hier also um das ganze alte Bundesvolk⁹.

Ein Problem bietet nun aber die doppelte Aufforderung zur Mahlzeit (V. 3–6). Bei Lk. (14, 17–20) erfolgt nur *ein* Aufruf an die schon Geladenen. Die meisten Forscher fassen folglich die Verdoppelung bei Mt. als spätere Erweiterung auf. Versuchen wir aber, festzustellen, was Mt. mit ihr sagen will. Bei genauerem Zusehen stellt sich nämlich heraus, dass sie mehr als eine blosser Angleichung an Mt. 21, 33–46¹⁰ darstellt. Dort haben wir unwiderleglich mit der Entsendung zweier Prophetengruppen zu tun gehabt, während hier von Propheten überhaupt nicht die Rede sein kann¹¹. Deren Arbeit wird ja durch das *κεκλημένοι* (V. 3) als bekannt vorausgesetzt. Übrigens konnten ja die Propheten des AT Israel noch nicht zur Hochzeit rufen, weil sie noch in der Zeit der Verheissung lebten. Wir müssen das Gleichnis

⁷ So auch *Jeremias*, Gleichnisse, 35 f.; *Michaelis*, Gleichnisse, 148, 160–163; *Zahn*, Matthäus, 626 f., *Holtzmann*, Synopt., 242 f.; vgl. aber *Schlatter*, Matthäus, 638–644.

⁸ Dazu weiter *Billerbeck* IV, 1154–1165; *Jeremias*, Jesus als Weltvollender, *BFchrTh* 33:4, 1930, 23 f.; *Michaelis*, Gleichnisse, 258 (Anm. 98 zu S. 148); *Sundkler*, *Jésus et les païens*, 17 f.

⁹ So auch *Schlatter*, Christus, 451–453; *Schrenk*, Israel im NT, 11 f.; *Percy*, Botschaft Jesu, 38 f.; *Zahn*, Matthäus, 627 f.

¹⁰ So *Jülicher* II, 420 f.; *Michaelis*, Gleichnisse, 149 f.; *Jeremias*, Gleichnisse, 53.

¹¹ *Spitta*, Heidenmission, 25 f., *Jeremias*, Gleichnisse, 52. und *Michaelis*, Gleichnisse, 151 f., denken fälschlicherweise auch hier noch an Propheten.

folglich auf die zu Jesu Zeit aktuelle Situation beziehen. Dann können aber die ersten «Knechte» (V. 3) nur Johannes und Jesus sein. Schlicht erzählt Jesus, dass die beiden nur Ablehnung erfahren (V. 3b). Darauf werden dann (V. 4) *andere* Knechte ausgesandt, von denen einige getötet werden¹². Diese *neuen* Knechte können nur die Apostel und Evangelisten Jesu Christi sein, die nach seiner Verwerfung noch einmal zu diesem verstockten Volk gesandt werden. Schon öfters haben wir darauf hingewiesen, dass *nach* der Kreuzigung Jesu seine Botschaft noch eine Zeitlang *über die Juden* zu den Heiden geht (s. oben, S. 91 f., 100 f., 111). Das Volk des Bundes reagiert auf diese Botschaft aber grösstenteils entweder mit Gleichgültigkeit (V. 5) oder mit Verfolgung und fanatischem Hass (V. 6). Natürlich will das Gleichnis gar nicht sagen, dass diese zweite Gruppe von Knechten nicht auch *Heiden* einlädt. Es will aber besagen, dass das «zuerst» von Mk. 7, 27 noch nicht endgültig aufgehoben ist, und dass Gott in seiner merkwürdigen Langmut und Geduld den früher Geladenen *noch* eine Gelegenheit bieten will, zum Hochzeitsmahl zu kommen. Noch entschiedener und bewusster als auf Golgatha lehnen sie aber die Heilsbotschaft ab. Gott antwortet darauf, indem er sein erwähltes Volk zum Nichtvolk macht (V. 7). Mit diesem Vers ist wohl die Zerstörung Jerusalems gemeint. Er erscheint fast als eine Korrektur auf 21, 41. Danach bestände nämlich die Möglichkeit, das Gericht über Jerusalem als unmittelbare Folge der Tötung des Sohnes zu betrachten. Jetzt wird aber betont, dass auch noch die Verwerfung des Zeugnisses der Apostel hinzukommen muss. Theologisch gesehen ist darum der Untergang des jüdischen Volkes im Jahre 70 nichts anderes als die Antwort Gottes auf die Verwerfung des Christus und des Zeugnisses seiner Boten¹³. Nach diesem Ereignis wendet sich das Heil direkt den Heiden zu und braucht die Botschaft nicht mehr über Israel zu ihnen zu gelangen – wie die Verse 9f. berichten. Es kann hier nämlich nicht um den innerjüdischen Gegensatz zwischen

¹² Die Verse 4 f. machen durchaus einen alten und echten Eindruck; vgl. auch *Jülicher* II, 420; *Hirsch*, Frühgesch. II, 140; *Michaelis*, Gleichnisse, 150; *Percy*, Botschaft Jesu, 38.

¹³ Die Verse 6 f. können daher gut zum wesentlichen Bestand des Gleichnisses gehören. Anders *Streeter*, Four Gospels, 516; *Jeremias*, Gleichnisse, 52 f.; *Michaelis*, Gleichnisse, 151–153; *Montefiore*, Syn. Gosp., 718; *Holtzmann*, Synopt., 242; *Klostermann*, Synopt., 305 f.; *Hirsch*, Frühgesch. II, 139; *Jülicher* II, 421 f., die hier nicht mehr als einen späteren allegorisierenden Einschub und eine Angleichung an 21, 33–46 sehen wollen.

Pharisäern usw. und Amme-Haarez gehen¹⁴, sondern nur um die Ablösung des alten Israel durch das neue Gottesvolk aus allen Völkern¹⁵. Dieser Gedanke liegt ja als Plan dem ganzen Matthäusevangelium zugrunde (vgl. 3, 9; 8, 11f.; 15, 21–28; 21, 43): wenn Israel seinen Messias verwirft, wird es mit allen Völkern auf die gleiche Ebene gestellt. Ausdrücklich heisst es darum in V. 9, die Knechte sollen hinausgehen auf die *διέξοδοι τῶν ὁδῶν*. Mit diesem Ausdruck sind nicht die Kreuzungspunkte von städtischen Strassen gemeint¹⁶, sondern wohl die Stellen, wo die Strassen der Stadt enden und in Landstrassen übergehen¹⁷. Ob Mt. mit diesem Ausdruck gegenüber Lk. eine Zwischenlösung beabsichtigt, indem er in seiner Sparsamkeit Lk. 14, 21 und 23 kombiniert¹⁸, dürfte jedoch sehr fragwürdig sein. Ein solcher Ausdruck, der sowohl Strassen und Gassen als auch Landstrassen und Zäune zusammenfassen will und somit beides sagen will, entbehrte nämlich der nötigen Schärfe und Klarheit. Ausserdem hätte Mt. im nächsten Vers seine Absicht wieder aufgegeben, was unwahrscheinlich ist. Er sagt dort ausdrücklich, dass die Knechte auf die *Landstrassen* (*ὁδοί*) hinausgingen. Er will in V. 9f. folglich zweifellos nur sagen, dass die Knechte *ausserhalb* der Stadt gehen müssen und von dort her die *Fremden* mitbringen sollen. Damit sind eindeutig die Heiden – besser: das neue Gottesvolk – gemeint. An Stelle der Beschränkung kommt jetzt die unbeschränkte Berufung, die an *alle* ergeht. Freilich ergeht sie auch noch an die Bewohner der Stadt, insofern diese zum Hören bereit sind.

Wenden wir uns jetzt der Lukasfassung des Gleichnisses zu. Nach Lk. erzählt Jesus dieses Gleichnis nicht erst während der letzten Jerusalemer-Tage, sondern schon während der «Reise» nach Jerusalem. Ausserdem geht es hier nicht um einen König, der eine Hochzeitsfeier veranstaltet, sondern um einen wohlhabenden Mann, der die Mitbürger seiner eigenen Stadt zu einem Gastmahl einlädt. Die Verhältnisse einer kleinen Landstadt werden somit vorausgesetzt. Überhaupt ist bei Lk. alles viel bescheidener als bei Mt. So z. B.

¹⁴ So Sundkler, *Jésus et les païens*, 17–19; Dodd, *Parables*, 122; Holtzmann, *Synopt.*, 242; Jülicher II, 423, 428–430.

¹⁵ So auch Ridderbos, *Koninkrijk*, 329; Meinertz, *Heidenmission*, 145; Percy, *Botschaft Jesu*, 37–39; Schlatter, *Christus*, 451; *ders.*, *Matthäus*, 636 f.; *ders.*, *Lukas*, 336 f.; Zahn, *Matthäus*, 629 f.; Schniewind, *Matthäus*, 2, 221.

¹⁶ So fälschlicherweise Klostermann, *Synopt.*, 306.

¹⁷ Vgl. Michaelis, Art. *ὁδός* in ThWNT V, 112; W. Bauer, *Griech.-Deutsches Wörterbuch zu den Schriften des NT*, s. v. *διέξοδος*.

¹⁸ So nämlich Michaelis, *Gleichnisse*, 153 f.; *ders.*, ThWNT V, 112.

schickt der Mann nur *einen* Knecht, die geladenen Gäste zu rufen. Mit diesem Knecht meint der Evangelist gewiss nicht nur Jesus¹⁹, sondern auch den Täufer und die späteren Apostel. Wie bei Mt. werden wir auch hier unter den Geladenen von V. 16 das jüdische Volk in seiner Ganzheit verstehen müssen²⁰. Das Volk als Volk lehnt aber die Einladung ab – mit lächerlichen Entschuldigungen (V. 18–20; vgl. Mt. V. 5f.). Der Gastgeber sendet seinen Knecht kein zweites Mal zu diesen Geladenen (vgl. Mt. V. 4–6), sondern sofort auf die Strassen und in die Gassen der Stadt (V. 21) und ein wenig später auch auf die Landstrassen und an die Zäune (V. 23).

Anders als Mt. weiss Lk. somit von *zwei* Gruppen von Nichtgeladenen, die jetzt zum Fest gerufen werden. Was will er damit sagen? Viele Exegeten sehen im Ruf von V. 21 eine Einladung an die verkommenen Schichten des jüdischen Volkes, die Amme-Haarez, während in V. 23 die Heiden gerufen werden²¹. Andere erklären entweder die Einladung von V. 21 oder die von V. 23 für einen späteren Zusatz²². Noch andere wollen in diesen beiden Gruppen von neuen Gästen das neue Gottesvolk im Gegensatz zu dem alten sehen. Eingeladen zum Gastmahl Jahwes waren ja schon alle Israeliten und somit auch die Zöllner und Sünder, die Amme-Haarez²³. In dieser letzten Richtung ist die Lösung des ganzen Problems zu suchen. Befremdend wirkt freilich die Tatsache, dass Lk. die neuen Gäste in zwei Gruppen verteilt. Das lässt sich jedoch durchaus mit dem ganzen Plan seines Evangeliums und der App. in Einklang bringen. Schon oben (s. S. 86–92, 103–111) haben wir darauf hingewiesen, dass Lk. die Heilsgeschichte immer auf Jerusalem konzentriert, bis er alle Ereignisse um den Messias Israels in dieser Stadt zentralisiert hat. Von 9, 51 an befindet sich Jesus unterwegs nach Jerusalem, und schliesslich stehen nur noch zwei Grössen im Lukasevangelium da: Jesus und diese Stadt, um die er kämpft. Die Heilsgeschichte hat ihren Höhepunkt erreicht. Jerusalem verwirft seinen Erlöser, und er geht ans Kreuz. Von Jeru-

¹⁹ So *Fiebig*, a. Anm. 5 a. O., 26; *Jülicher* II, 416. Hat Lk. denn in Jesus den Heidenmissionar (vgl. V. 23) gesehen?

²⁰ Ähnlich *Schrenk*, Israel im NT, 11 f.; *Meinertz*, Heidenmission, 144 f.; *Percy*, Botschaft Jesu, 38 f.; *Schlatter*, Lukas, 339.

²¹ So *Meinertz*, Heidenmission, 145; *Michaelis*, Gleichnisse, 153, 159; *ders.*, ThWNT V, 68 f.; *Jülicher* II, 416 f., 429 f.

²² So *Bultmann*, Syn. Trad., 189; *Jeremias*, Gleichnisse, 34 f.; *Hirsch*, Frühgesch. II, 141; *Holtzmann*, Synopt., 242.

²³ Vgl. z. B. *Percy*, Botschaft Jesu, 38 f.; *Schlatter*, Lukas, 340; *Zahn*, Lukas, 552 f.; *Rengstorf*, Lukas, 182.

salem aus wird aber bald die Kunde von seiner Auferstehung sich über die ganze Oekumene verbreiten, und zwar nicht sprunghaft, sondern planmässig. Zunächst muss die Botschaft Jesu noch einmal in Jerusalem selber erschallen, wenn nicht anders möglich, so doch mindestens in verborgenen Ecken, Gassen und Häusern der Stadt (vgl. Joh. 20, 19; Apg. 1, 13; 12, 12). Die Apostel müssen erst hier, in der Hauptstadt der zuerst Geladenen, neue Tischgenossen sammeln. Nachher sollen sie dann aus der Stadt herausgehen, auf das Land, nach Judäa und Samarien und bis ans äusserste Ende der Erde (Apg. 1, 8; vgl. Lk. 24, 47; Apg. 8, 1). Wie Jesus selber ringen auch die Jünger erst um die Rettung Jerusalems (Apg. 1–7). Die Arbeit unter Israel soll aber nicht dazu Anlass geben, dass die Jünger den Blick auf die weite Welt verlieren. Darum sendet Gott seine Knechte mit der ausdrücklichen Aufgabe, das Volk auf den Landstrassen und an den Zäunen einzuladen (vgl. Apg. 8, 1–17. 26–40; 10, 1–48; 13, 1–4). Diese sträuben sich aus Bescheidenheit, weil es ihnen ganz unglaublich vorkommen will, dass auch sie eingeladen sein sollen. Bald aber nehmen sie die Einladung mit Freuden an (vgl. Apg. 13, 46–48; 28, 26–28).

Rückblickend auf die beiden Gleichnisse Mt. 22, 1–10 und Lk. 14, 16–24 stellt es sich also heraus, dass die Unterschiede eher formal als inhaltlich sind. Beide bringen den gleichen Gedanken zum Ausdruck, nämlich dass Gottes Werk nicht an den gegenwärtigen Bestand des Gottesvolkes gebunden und von dessen Glauben abhängig ist. Das Gleichnis wird zwar nicht als eine Allegorie auf das Mahl der Heilszeit, wohl aber *im Blick* auf dieses und auf die Ablehnung durch Israel erzählt. Es bietet somit eine Schau in die Zukunft²⁴. Über die Teilnahme an diesem Mahl wird aber schon in der Gegenwart im voraus entschieden. Normativ dafür ist die Stellungnahme zu Jesu Person und Botschaft.

Der Gedanke bleibt somit im Gleichnis vom grossen Gastmahl ungefähr der gleiche wie in dem von den bösen Weingärtnern (s. oben, S. 116–124). Auch jenes war ein letzter Aufruf zur Busse und Umkehr. Die Pächter beraubten aber ihren Herrn, und jetzt verschmähen die

²⁴ Abwegig ist die Auffassung von E. von Dobschütz (Eschatology, 342 f.), nach dem das Gleichnis schon zu Jesu Lebzeiten in Erfüllung geht, und zwar wenn er Sünder und Huren bevorzugt (Mt. 21, 31 f.; Lk. 7, 29; Mk. 2, 15 f.) und unter Heiden Glauben findet (Lk. 7, 9; Mt. 8, 10). Ihm folgt die «realized eschatology» nach; vgl. z. B. H. A. Guy, *The New Testament Doctrine of the Last Things*, Oxford 1948, 47.

geladenen Gäste das ihnen zubereitete Mahl. Es wird darum geschehen, was die Pharisäer für schlechthin unmöglich halten: nicht nur werden andere Söhne Abrahams ihnen vorgezogen, sondern auch solche, denen sie Gottes Gnade völlig versagten. Jene Geächteten werden zu Arbeitern und Gästen Gottes werden. Der Weg zu diesen geht aber über Golgatha, über die Verwerfung des Sohnes Gottes (Mk. 12, 7f. Par.) und des Knechtes Gottes (Mt. 22, 3). Wie Jona wird Gott auch ihn aus dem Tode heraus zu den Heiden senden (vgl. Mt. 12, 39; Lk. 11, 29f.).

Unsere beiden Gleichnisse bieten nun aber weiter eine deutliche Parallele zu Mt. 8, 11f.; Lk. 13, 28 f. Auch hier begegnet die Vorstellung vom eschatologischen Mahl, wohin die Auserwählten von Morgen und Abend und Mitternacht und Mittag kommen, während die ungehorsamen «Söhne des Reiches» in die Finsternis hinausgestossen werden. Was bei Mt. 22, 1–10 Par. unter einem Gleichnis erzählt wurde, wird hier ohne Bild gesagt. Wir empfinden heute kaum mehr die Radikalität dieses Wortes, das ohne Verhüllung sagt, es bestehe die unmittelbare Gefahr, dass die widerspenstigen Juden durch die Heiden abgelöst werden könnten. Den gleichen Ton haben wir aber schon beim Täufer gehört (vgl. Mt. 3, 9). In der Tat, bei allen Synoptikern begegnet uns immer wieder der Gedanke, dass es jetzt für das Judentum eine Zeit der Entscheidung ist. Verwerfen sie diesen Nazarener, kreuzigen sie ihn, so wird das Heil sich von ihnen wenden und durch freudige Boten bis an die Enden der Erde hinausgetragen werden.

3. Teil

JESUS UND DIE ZUKUNFT DER HEIDENMISSION

Kapitel 7

*Mk. 13, 10 Par. Erwägungen zur Echtheitsfrage:
Kann ein solches Wort von Jesus stammen?*

a) Mt. 16, 18: «. . . werde ich meine Kirche bauen»

Wir glauben, schon bewiesen zu haben, dass *Harnacks* These, eine Heidenmission habe nicht im Horizonte Jesu gelegen, vollkommen zu Unrecht besteht. Seine Beweisführung ging von der Voraussetzung aus, Jesu Sendung zu Israel schliesse eine Missionsarbeit unter den Heiden aus. Demgegenüber haben wir darauf hingewiesen, dass diese Voraussetzung nicht aus dem NT, sondern aus dem 19. Jahrhundert stammt. Eine Heidenmission ist dagegen möglich, nicht *trotz* Jesu «Partikularismus», sondern gerade *wegen* desselben. Wir haben auch beobachtet, dass alle Evangelien um eine merkwürdige Spannung zwischen Jesu Leidensweg und seinem Blick auf die Völkerwelt wissen (s. oben, S. 103–115), und dass die Heidenmission erst jenseits seines Kreuzes beginnen konnte. Darum hat es einen tiefen Sinn, dass der irdische Jesus nie einen Missionsbefehl gab. Ein solcher liegt auch nicht in dem in den drei nächsten Kapiteln zu erörternden Spruch Mk. 13, 10 Par. vor. Dieses Wort, ein Bestandteil der umstrittenen synoptischen Apokalypse, lautet in der marcinischen Fassung: «Und an alle Völker muss zuvor das Evangelium gepredigt werden.» Die Parallele bei Mt. (24, 14) besagt wesentlich das gleiche: «Und dieses Evangelium von der Gottesherrschaft wird in der ganzen Völkerwelt gepredigt werden, allen Völkern zum Zeugnis, und dann wird das Ende kommen.»

Dass hier von einer Verkündigung des Evangeliums an die Heiden die Rede ist, kann nach allen bisherigen Ausführungen nicht als Argument gegen die Echtheit des Spruches vorgebracht werden. Höchstens könnte es fraglich sein, ob Jesus eine solch lange Zwischenzeit zwischen seinem Tod und seiner Parusie erwartet hat, wie dieser Spruch offenbar voraussetzt. Bei der Exegese dieses Verses (s. u. S. 144–174) kommen wir auf diese Frage zurück. Hier sollen nur einige

synoptische Zeugnisse berücksichtigt werden, die für die Echtheit unseres Spruches bürgen. In allen bisherigen Erörterungen haben wir uns besonders beschäftigt mit Geschichten und Jesusworten, die auf Ereignisse und Vorgänge *vor* seinem Tode hinwiesen, und die sich besonders um die Auseinandersetzungen mit der Judenschaft und um Gottes souveränen Anspruch auf sein Volk drehten. Jetzt wollen wir uns befassen mit Aussagen, die auf eine Zeit *nach* dem Tode Jesu hinweisen, und welche die Entscheidung der Juden gegen Jesus mehr oder weniger als vorausgesetzt erscheinen lassen. Wir gehen hier nicht im besonderen auf die Frage ein, ob Jesus überhaupt eine Zeitspanne zwischen Tod und Parusie erwartet hat, denn eigentlich ist die ganze vorliegende Arbeit eine stillschweigende Auseinandersetzung mit den Konstruktionen der «konsequenten Eschatologie»¹.

Von ausserordentlicher Wichtigkeit ist hier das Wort an Petrus über die Kirche (Mt. 16, 17–19). Wir befassen uns in der Hauptsache nur mit den Worten *οικοδομήσω μου τὴν ἐκκλησίαν* (V. 18). Freilich ist die Echtheit des ganzen Spruches auch heute noch sehr umstritten. Wohl darf man seit den Arbeiten von Kattenbusch² und K. L. Schmidt³ von einem Umschwung in der Beurteilung der Echtheit reden⁴. Diesem neuen consensus gegenüber halten aber noch Bultmann⁵, Kümmel u. a.⁶ die Stelle für unecht, während Dahl⁷ die Frage

¹ S. weiter auch Kümmel, Verheissung; Cullmann, Christus; ders., Königsherrschaft Christi, 11–23; Liechtenhan, Urchr. Mission, 13–19; Ridderbos, Koninkrijk und Michaelis, Verheissung, welche sich alle gegen die «konsequente Eschatologie» aussprechen. S. auch schon Haupt, Eschat. Aussagen, 107–115.

² Quellort, 143–172; ders., Die Vorzugsstellung des Petrus und der Charakter der Urgemeinde zu Jerusalem, Festg. für K. Müller, Tüb. 1922, 322–351; ders., Der Spruch über Petrus und die Kirche bei Matthäus, Theol. Stud. u. Kritiken 94, 1922, 96–131.

³ Kirche, 258–319; ders., Art. *ἐκκλησία*, ThWNT III, 502–539.

⁴ S. besonders O. Linton, Das Problem der Urkirche in der neueren Forschung, Uppsala Universitets Årsskrift 1932, 157–183; Oepke, Jesus und der Gottesvolkgedanke, Luthertum 1942, 42–53; ders., Der Herrnspruch, Mt. 16, 17–19, in der neuesten Forschung, StTh 1948/50, 110–165; ders., Gottesvolk, 166–168 und vor allem Cullmann, Petrus, 176–238.

⁵ Syn. Trad., 147–150; ders., Die Frage nach der Echtheit von Mt. XVI, 17–19, ThBl 1941, Sp. 265–279.

⁶ Die Eschatologie der Evangelien, ThBl 15, 1936, Sp. 231–233; ders., Kirchenbegriff, 20–43; vgl. auch H. von Campenhausen, Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den drei ersten Jahrhunderten, BHTh 14, 1953, 18 f., 140–143; Bornkamm, Jesus, 171 f., 195 f.; ders., Enderwartung und Kirche im Matthäusevangelium, Dodd-Festschrift, Cambridge 1956, 254–259.

⁷ Volk Gottes, 164 f.

offen lässt. Wir halten den Spruch für ein Jesuswort und schliessen uns vor allem den Ausführungen von *Cullmann* und *Oepke* an.

Es dürfte heute wohl als allgemein anerkannt gelten, dass unser Logion auf ein aramäisches Original zurückgeht und palästinischer Herkunft ist⁸. Schwieriger zu entscheiden ist die Frage, ob Mt. 16, 17–19 ursprünglich in den Rahmen des Petrusbekenntnisses zu Cäsarea-Philippi hineingehört oder nicht (vgl. Mk. 8, 27–33 Par.). *Stauffer* z. B., hält den Spruch zwar für ein echtes Jesuswort, verlegt ihn aber in die nachösterliche Zeit und meint, er sei ein Wort des *Auferstandenen* und eine Parallele zu Joh. 21, 15–23⁹. *Cullmann* dagegen behauptet, dass wir es mit einem Wort des irdischen Jesus zu tun haben, und dass es nicht in die Oster-, sondern in die *Passion*sgeschichte hineingehört. Mit ernstzunehmenden Argumenten führt er dann aus, dass unser Logion aus matthäischem Sondergut stamme und eine Parallele zu Lk. 22, 31–33 darstelle¹⁰. Andere Forscher halten noch an der Zugehörigkeit des Spruches zu der heutigen Rahmenerzählung fest¹¹.

Gegen *Stauffer* und *Lehmann* wäre zu sagen, dass das ganze Logion seine überzeugende Gewalt einbüßen würde, wenn man es in die nachösterliche Zeit verschöbe. Dass Mt. 16, 17–19 eine solch merkwürdige Verschmelzung zwischen Mk. 8, 27–33 und Joh. 21, 15–23 darstelle, wie z. B. *Lehmann*¹² sich die Sache vorstellt, leuchtet sicher nicht ein. Viel eher müssen wir hier, wie bei allen Aussagen Jesu, die irgendwie auf die Völkerwelt hinweisen, eine deutliche Beziehung zu seiner *Passion* sehen¹³. Dann ist es gleichgültig, ob man unser Wort als eine Parallele zu Lk. 22, 31–33 ansehen oder sich an den heutigen Rahmen halten will. Beide Male stünde es ja durchaus im Zeichen des kommenden Leidens. Gegen die Annahme der Ursprünglichkeit

⁸ So bes. *Bultmann*, Syn. Trad., 147–150; *Billerbeck* I, 730–747; *Kümmel*, Kirchenbegriff, 20 f., 50 f.; *Cullmann*, Petrus, 207–209. *Campanhausen*, a. Anm. 6 a. O., 142 f., dagegen, möchte eher Antiochien als Heimatort des Spruches annehmen.

⁹ Die Theologie des NT, 4. verb. Aufl., Stuttgart 1948, 16 f.; *ders.*, Zur Vor- und Frühgeschichte des Primatus Petri, ZKG 1943/44, 3–34. Ähnlich jetzt H. *Lehmann*, «Du bist Petrus . . .», ETH 13, 1953, 59–64.

¹⁰ Petrus, 190–206; ähnlich *Liechtenhan*, Urchr. Mission, 9–11.

¹¹ *Kattenbusch*, Quellort, 169–171; *Oepke*, Jesus und der Gottesvolkgedanke, Luthertum 1942, 45.

¹² ETH 1953, 60 f.

¹³ So, ausser den Anm. 10 und 11 genannten Forschern, auch K. *Barth*, Kirchliche Dogmatik II/2, 482–490.

der heutigen Rahmenerzählung scheint uns aber kein ausschlaggebender Grund zu sprechen. Viel eher passt das Logion gerade *hier* viel besser hinein als sonst irgendwo. Äusserlich ist es gekennzeichnet durch die Wendung des Weges Jesu von Galiläa nach Jerusalem, und, damit im Zusammenhang, sachlich: durch die drei Leidensankündigungen¹⁴. Wir haben 'ja schon wiederholt festgestellt, dass der Gang nach Jerusalem, das Leiden und die Mission auf eine merkwürdige Weise immer eng zusammenhängen.

Die Diskussion um die Echtheit von Mt. 16, 17–19 ist leider unnötig erschwert worden durch einige Hypothesen, die besonders von K. L. Schmidt stammen. So behauptet er¹⁵, Jesus habe für *ἐκκλησία* das aramäische Wort *k'enīschā* gebraucht und dabei an eine Sondersynagoge, eine Sondersynagoge gedacht. Seine Jünger seien die Glieder dieser Sondersynagoge und stellten somit den «Rest Israels»¹⁶, welcher die «Gemeinde Gottes» verkörpere, dar. Es ist nun aber sehr unwahrscheinlich, dass *ἐκκλησία* hier mit *k'enīschā* rückzuübersetzen ist. Es wäre dann zu erwarten, dass die Urgemeinde statt *ἐκκλησία* den Begriff *συναγωγή* gebraucht hätte, was aber nicht der Fall ist. Viel eher muss man den Terminus *qāhāl* oder *q'hālā* hinter *ἐκκλησία* suchen¹⁷, also das Gottesvolk, die *Bundesgemeinde*. Es war ja nicht Sache des Messias, eine Sondersynagoge zu gründen. Zu ihm gehört vielmehr das endzeitliche Gottesvolk und der endzeitliche Tempel¹⁸. Das Unerhörte hier ist aber gerade die Tatsache, dass Jesus diese Bundesgemeinde als *seine* betrachtet. Er hätte nichts Erregendes gesagt, wenn er nur die Aufrichtung einer «Sondersynagoge» in Aussicht gestellt hätte. «Er hätte sich dann nur zum Gründer einer neuen Sekte erklärt»¹⁹. Hier aber erhebt er den Anspruch, *sein Gottesvolk* aufbauen zu wollen und stellt damit das ganze zeitgenössische Judentum in Frage und in die Entscheidung. Übrigens haben wir oben (S. 81–84, 122) schon gezeigt, dass Jesus nirgends an irgendwelche «Resttheologie» angeknüpft, oder sich nur an einen «Rest» gewendet

¹⁴ Vgl. Barth, a. Anm. 13 a. O., 482.

¹⁵ Kirche, 290–292; ders., ThWNT III, 524 f., 528–530.

¹⁶ Ähnlich Gloege, Reich Gottes, 212–217, 241–249; R. N. Flew, Jesus and His Church, New York 1938, 139–144; Kattenbusch, Quellort.

¹⁷ So z. B. L. Rost, Die Vorstufen von Kirche und Synagoge im AT, BWANT IV: 24, 1938, 151–154; Dahl, Volk Gottes, 164 f.; Kümmel, Kirchenbegriff, 23 f; F. Delitzsch in seiner hebräischen Übersetzung des NT.

¹⁸ Vgl. Dahl, Volk Gottes, 164 f. (s. auch dort, 40 f., 89–92).

¹⁹ Rost, a. Anm. 17 a. O., 153.

hat, sondern dass er seinen Bussruf an das *ganze* Volk erschallen liess und seinen Anspruch auf ganz Israel erhob. Seine Jünger bilden *nicht* den «Rest Israels» und stellen keine Keimzelle der kommenden Gottesherrschaft dar. *Schmidt* muss dann auch zugestehen²⁰, dass die Vorstellung von den Jüngern Jesu als Darstellung des Restes Israels uns nur in Mt. 16, 17–19 ausdrücklich begegnet. Wenn man aber *ἐκκλησία* mit *qāhāl* rückübersetzt und das Futurum *οἰκοδομήσω* zu seinem Recht kommen lässt, findet man von dieser vermeintlichen Resttheologie auch in Mt. 16, 17–19 keine Spur mehr. Es lässt sich folglich nicht nachweisen, dass Jesus eine «Sondersynagoge» nach Muster der Resttheologie gründen wollte. Man muss noch weitergehen: Es lässt sich auch nicht nachweisen, dass der *irdische* Jesus eine Ekklesia, eine Bundesgemeinde, ein «neues Gottesvolk» gründen wollte oder gegründet hat. Wenn in Mt. 16, 18 vom «Bauen» der Ekklesia die Rede ist, wird dieser Bau ausdrücklich als *zukünftig* bezeichnet (*οἰκοδομήσω*). Dieses Futurum darf man nicht wegdeuten mit dem Argument, das Aramäische könne nicht genau zwischen praes. und fut. unterscheiden²¹. Das Aramäische hat ja verschiedene Möglichkeiten, einen futurischen Sinn auszudrücken, z. B. durch das Imperfektum, durch das Partizipium und durch Umschreibungen²². Übrigens ist es ja reine Spekulation, die Futurumform anders interpretieren zu wollen, als sie heute im Griechischen dasteht. *Schmidt*²³ glaubt nun aber, die Frage nach dem «Wann» der Kirchenstiftung dadurch beiseite schieben zu können, dass er behauptet, die Evangelien verträgen keine chronologische und psychologische Untermalung. Wenn er dann aber den ursprünglichen Sinn des Textes zu umschreiben versucht, übersetzt er *οἰκοδομήσω* mit «ich konstituiere», fasst also das Futurum als Praesens auf und bietet somit doch eine «chronologische Untermalung»²⁴. *Wendland*²⁵ unterscheidet sogar *drei* Stufen der Kirchenstiftung: Berufung und Sendung der Jünger; Petrusbekenntnis und Kirchenwort; Abendmahl. Dass die Stiftung des Abendmahls den Anfang der Kirche bilde, ist besonders von *Kattenbusch*²⁶ behauptet worden. Er betont wohl, dass *οἰκοδομήσω* auf einen *spä-*

²⁰ Kirche, 296.

²¹ So z. B. *Liechtenhan*, *Urchr. Mission*, 10.

²² Vgl. *Kümmel*, *Kirchenbegriff*, 52 (Anm. 74) und die dort angeführte Literatur; s. auch *Bornkamm*, *Jesus*, 171.

²³ Kirche, 296; scheinbar ähnlich *Linton*, a. Anm. 4 a. O., 178.

²⁴ Ebenda, 288.

²⁵ *Eschatologie*, 146–199.

²⁶ *Quellort*, 165–171.

teren Zeitpunkt der Kirchengründung hinweise, kann aber nicht Pfingsten als dieses Datum ansehen, denn da beginne ja schon die Mission! Die Kirche sei also früher entstanden, und zwar im Abendmahlsakt. Wir müssen aber seine Deutung, wie die von *Schmidt* und *Wendland*, entschieden ablehnen und betonen, dass die Kirche eine Gründung des *Auferstandenen* ist und erst am Pfingsttag bei der Ausgiessung des Heiligen Geistes gestiftet wurde²⁷. *Kattenbusch* z. B. hat gar nicht verstanden, dass es nie Kirche geben kann ohne Mission. Die Kirche ist nicht erst gestiftet worden, um dann einmal später mit Missionsarbeit anzufangen. Viel eher fallen Kirchengründung und Anfang der Mission zeitlich schlechthin zusammen, wie es auch Apg. 2 dargestellt wird. Erst ihre Missionsaufgabe macht die Kirche zur Kirche, und erst der Heilige Geist ermöglicht die Mission (s. dazu weiter unten, S. 178 f., 192, 193 f.).

Das Verbum *οικοδομήσω* deutet also bestimmt auf die Zukunft, und zwar auf die Zeit nach der Auferstehung Jesu. Erst dort wird die eschatologische Bundesgemeinde sich zu verwirklichen beginnen. Jesus hält die Sammlung dieser Gemeinde während seines Erdenlebens für verfrüht. Dort widmet er sich mit voller Hingabe seiner Aufgabe, ganz Israel zur Umkehr aufzufordern. Wenn Israel jetzt schon versagt, kann es aber nicht bedeuten, dass er schon während seines Erdenlebens zur Sammlung des neuen Gottesvolkes übergehen wird. Die Voraussetzung dazu wird erst durch Tod und Auferstehung geschaffen und ist erst jenseits derselben möglich. «Sie (die Kirche) ist Verheissung und zwischen ihr und ihrer Erfüllung steht und bleibt stehen: Das Kreuz Christi»²⁸.

²⁷ So auch *Théo Preiss*, Was the Last Supper a Paschal Meal? in: *Life in Crist*, Stud. in Bibl. Theol. 13, 1954, 91: «The Church . . . cannot be created except by the totality of the life, death and resurrection of the Son of Man»; *G. Johnston*, The Doctrine of the Church in the New Testament, 1943, 56: «Without the Cross and Resurrection there is no Church.» *Cullmann* hat aber recht, wenn er von der Jüngergruppe, vom letzten Abendmahl, usw. als von einem «Ansatz», einer «Vorwegnahme» jener messianischen Ekklesia redet (Petrus, 219–221). Wenn wir also hier die Gründung der Kirche auf Pfingsten festlegen, denken wir an die Kirche im «erfüllten» Sinne, die es, wie *Cullmann*, Christologie, 233 f., richtig betont, erst seit Ostern und Pfingsten gibt. Es bedeutet also einen Anachronismus, wenn man die vorpfingstliche Jüngergruppe als «Kirche» bezeichnet. Vgl. auch noch *Oepke*, Gottesvolk, 166–168; *Kümmel*, Kirchenbegriff, 27, 37–39; *Michel*, Art. *οίκος*, ThWNT V, 141; *Michaelis*, Verheissung, 27 f.; *Cullmann*, Königsherrschaft Christi, 19–22; *Bornkamm*, Jesus, 170 f.

²⁸ *Barth*, Kirchliche Dogmatik II/2, 484.

Man beachte weiter, dass Jesus hier keineswegs die Ekklesia verkündigt²⁹, sondern dass er sie *ankündigt*, sie *verheißt*. Er verkündigt ja die Gottesherrschaft, und die Kirche ist mit dieser Gottesherrschaft nicht gleichbedeutend³⁰, sondern von ihr ganz klar und deutlich unterschieden³¹. Übrigens darf man hier auch nicht an die Kirche im modernen, organisierten Sinne denken. Der Begriff *ἐκκλησία* ist im Munde Jesu nur verständlich auf dem alttestamentlichen Hintergrund des Gottesvolkgedankens³². Gerade auf diesem Hintergrund hat das Wort aber einen tiefen Sinn: Gott ist an den Bestand des gegenwärtigen Gottesvolkes nicht gebunden, sondern kann, falls Israel sich verstockt und Gottes endzeitlichen Gesandten ablehnt, seinen Qahal aus Gliedern anderer Völker aufbauen. Der Gott des AT ist ja der freie Gott, der jetzt auf völlig neuem Wege seine Heilsabsichten zur Durchführung bringen wird. Das neu zu schaffende Gottesvolk ist das Volk des Messias Jesus, *seine* Ekklesia. Jesus schaut hier voraus in die Zukunft und denkt an eine Zeit, wo seine Gemeinde sich aus vielen Völkern sammeln wird.

Das Logion Mt. 16, 18 rückt mit dieser futurischen Deutung somit ganz in die Nähe von Mk. 13, 10. Wesentlich besagen beide Worte dasselbe, nur geht Mk. 13, 10 ein wenig über Mt. 16, 18 hinaus, indem es ausdrücklich die Heiden als Teil jener zukünftigen Messiasgemeinde bezeichnet. Die von uns vertretene Deutung von Mt. 16, 18 macht folglich auch die Echtheit einer Aussage wie Mk. 13, 10 Par. durchaus wahrscheinlich³³.

b) Die Wachsamkeit

Eine weitere Stütze für die Echtheit von Mk. 13, 10 Par. bieten die sogenannten «Wachsamkeitsgleichnisse». Der Rahmen dieser Untersuchung gestattet uns nicht, auf alle durch diese Texte gestellten literarischen Fragen einzugehen. Jedoch sollen hier zwei Beobach-

²⁹ So fälschlicherweise *Lehmann*, *ETH* 1953, 54.

³⁰ Wie *Schweitzer*, *Leben Jesu*, 416, meint.

³¹ Vgl. *Schmidt*, *ThWNT* III, 525 f.; *Kümmel*, *Kirchenbegriff*, 22; *Ridderbos*, *Koninkrijk*, 296–308.

³² Vgl. *Cullmann*, *Petrus*, 185, 209–211; *Schmidt*, *Kirche*, 286 f.

³³ Wir sind auch der Meinung, dass, wenn wir unter *ἐκκλησία* nicht eine Sondersynagoge, sondern die endzeitliche Bundesgemeinde verstehen, wenn wir die Annahme einer Resttheologie bei Jesus ablehnen und mit dem Futurum des Verbums *οἰκοδομήσω* ernst machen, wir dann die Hauptargumente von *Kümmel*, *Bultmann* u. a. gegen die Echtheit von Mt. 16, 17–19 entkräftet haben.

tungen gemacht werden: Zunächst ist es vollkommen unmöglich, alle Aussagen Jesu, die auf eine Zeit, wo die Jünger ohne ihren Herrn sein werden, hindeuten, als Schöpfungen der Urgemeinde zu betrachten. Solche Aussagen begegnen uns so häufig und sind so natürlich, unpolemisch und selbstverständlich in die sonstige Überlieferung aufgenommen, dass sie zweifellos in irgendeiner Gestalt auf Jesus selber zurückgehen müssen. Immer mehr kommen Forscher zu der Erkenntnis, dass Jesus eine Zeitspanne – wenn auch eine kurze – zwischen seinem Tod und seiner Parusie erwartet hat. Wenn er aber eine solche Zeitspanne erwartete, ist es weiterhin vollkommen verständlich, dass er dazu seinen Jüngern gewisse Weisungen gegeben und Aufgaben gestellt hat. Zu diesen Weisungen gehören die Aufrufe zur steten Wachsamkeit und Bereitschaft.

Diese Sprüche und Gleichnisse lassen sich auch nicht als aus jüdischer Tradition stammend erklären¹, denn in der jüdischen Literatur fehlen Gegenstücke zu solchen Mahnungen zur Wachsamkeit im Hinblick auf die Ungewissheit des «Wann» des Gerichtes völlig². Es hat also alle Wahrscheinlichkeit für sich, dass wir es hier mit echtem Traditionsgut zu tun haben, und dass Jesus in der Tat solche Weisungen gegeben hat. An Hand von Gleichnissen, wie sie uns in Mk. 13, 28f. (Mt. 24, 32f.; Lk. 21, 29–31); Mt. 24, 37–39 (Lk. 17, 26f.); Mt. 24, 43f. (Lk. 12, 39f.); Mt. 24, 45–51 (Lk. 12, 42–46; vgl. Mk. 13, 33–37; Lk. 12, 36–38); Mt. 25, 1–13; Mt. 25, 14–30 (Lk. 19, 12–27); Mt. 25, 31–46, überliefert sind, wollen wir jetzt versuchen, festzustellen, worin diese Wachsamkeit und Bereitschaft der Jüngerschar besteht.

Das Gleichnis vom treuen und untreuen Knecht (Mt. 24, 45–51 Par.) ist uns in verschiedenen Formen überliefert, die jedoch alle wesentlich das gleiche besagen. In allen Rezensionen geht es um einen Knecht, der einen Auftrag von seinem Herrn erhält. Der Herr verreist und wird zu einem unbekannten Zeitpunkt zurückkehren und Rechenschaft fordern. Der Satz «Mein Herr bleibt aus», (V. 48) ist nicht eine Schöpfung der Gemeinde, sondern gehört wesensmässig in den Kontext. Auf die «Verzögerung» des Herrn wird jedoch überhaupt kein entscheidendes Gewicht gelegt, wohl aber auf das Verhalten des Knechtes³. Dass hier metaphorische Züge vorherrschen, darf

¹ *Bultmann*, Syn. Trad., 133, 163, rechnet nämlich mit der Möglichkeit jüdischen Ursprungs bei Mt. 24, 37–41 (Lk. 17, 26 f. 34 f.); 24, 43 f. (Lk. 12, 39 f.); 24, 45–51 (Lk. 12, 42–46).

² Vgl. *Percy*, Botschaft Jesu, 249.

³ Vgl. *Michaelis*, Verheissung, 5–12; *Kümmel*, Verheissung, 48 f.

uns nicht befremden, weil wir ja keinen Grund haben, Jesus alles Allegorisieren grundsätzlich abzuspochen (s. oben, S. 116). Der Herr im Gleichnis ist also Jesus, die Knechte sind die Jünger, die der Wiederkunft ihres Herrn entgegengehen. Dass er «verzögert», wird nicht gesagt (V. 48 gehört zur *Bildhälfte*), sondern nur, dass er zu einer Zeit kommen wird, da der Knecht ihn nicht erwartet – also anscheinend *früher* als der Knecht meinte^{3a}. Der Knecht *selber* bildet sich ein, dass der Herr nicht bald kommen werde. Das Gleichnis unterstreicht somit die drängende Nähe der Parusie und die Notwendigkeit, bis dahin zu arbeiten⁴.

Ähnlich ist der Gedanke, der im Gleichnis von den zehn Jungfrauen (Mt. 25, 1–13) zum Ausdruck kommt. Nach *Bultmann*⁵ ist es «eine völlig von Allegorie überwucherte Gemeindebildung», wegen des Ausbleibens der Parusie entstanden, während *Jeremias*⁶ behauptet, es läge ursprünglich nicht eine Allegorie, sondern eine reine Bildrede vor. Ursprünglich sei mit dem Kommen des Bräutigams nicht die Parusie gemeint. Erst die Urgemeinde deute den Bräutigam auf Jesus. Solche Auswege und Abschwächungen bestehen aber vollkommen zu Unrecht⁷. Zwar ist es möglich, dass V. 13 anfänglich ein Einzellogion war, das erst nachträglich dem Gleichnis angefügt worden ist, denn es tadelt zu Unrecht nicht das Fehlen des Öls, sondern den Schlaf der Jungfrauen⁸. Es kann aber kein Zweifel daran bestehen, dass das Gleichnis auf die Parusie des Menschensohnes hinweisen will. Die Pointe liegt darin, dass diese Parusie völlig unberechenbar, jedoch sehr nahe ist. Darum gilt es, sich zu jeder Zeit dafür bereit zu halten. «Damit ergibt sich aber, dass das Problem der ausbleibenden Parusie im Gleichnis in keiner Weise angetönt ist, da der Zug ‚als der Bräutigam auf sich warten liess‘ (25, 5),

^{3a} Das Gleichnis will also gerade warnen vor der Auffassung, die Parusie liege noch in der weiten Zukunft. S. auch H.-W. Bartsch, Zum Problem der Parusieverzögerung bei den Synoptikern, *ETH* 1959, bes. S. 125.

⁴ Abwegig ist die Deutung *Dodds* (*Parables*, 165), der das Warten auf die Rückkehr des Herrn abschwächen will zu einer blossen «idea . . . of alertness and preparedness for any emergency». Es geht hier nicht um «any emergency», sondern um ein bestimmtes Ereignis, nämlich die Parusie, und das Gleichnis will sagen, dass der Jünger bis dahin die Zeit zu füllen hat. Vgl. noch *Kümmel*, *Verheissung*, 52.

⁵ Syn. Trad., 125; vgl. auch *Grässer*, *Parusie*, 119–127; *Bornkamm*, *Jesus*, 185 f.

⁶ Art. *νυμφίος*, *ThWNT* IV, 1096 f.; vgl. *Dodd*, *Parables*, 154–174.

⁷ Vgl. auch *Kümmel*, *Verheissung*, 50–52; *Michaelis*, *Verheissung*, 10 f.; *Dibelius*, *Formgeschichte*, 256 f.

⁸ Vgl. *Jeremias*, *ThWNT* IV, 1098 (Anm. 54); *Kümmel*, *Verheissung*, 33, 50.

nur der lebendigen Ausschmückung der Bildhälfte angehört»⁹. Das *Kommen* des Bräutigams dagegen ist von wesentlicher Bedeutung für das Verständnis des Gleichnisses, denn allein dieses gibt dem Warten der Jungfrauen seinen Sinn¹⁰. Dieses Kommen kann jeden Augenblick erfolgen. Die Jungfrauen haben darum gar nicht mit einer möglichen «Verzögerung» zu rechnen. Im Verhältnis zu ihrer mangelnden Bereitschaft kommt der Bräutigam sogar «früher» als sie meinten. Das Gleichnis will zeigen, wann die Eschatologie die Kirche zerstört, nämlich dann, wenn sie die Gegenwart ausnützende Wachsamkeit lähmt¹¹.

Wenden wir uns dem Gleichnis von den anvertrauten Geldern zu (Mt. 25, 14–30; Lk. 19, 12–27). In seiner Einleitung (19, 11) stellt Lk. es in den Rahmen der Reise Jesu nach Jerusalem. Jesus will zeigen, dass die Gottesherrschaft in ihrer endgültigen Gestalt nicht sofort erscheinen wird. Das Volk will ihn nämlich nicht als König anerkennen (V. 14). Er begibt sich deshalb in «ein fernes Land», um sich die Bestätigung seiner Königsherrschaft von Gott zu holen und wiederzukommen, um uneingeschränkt als König zu herrschen¹². Es geht also auch hier im wesentlichen um die Parusie Jesu¹³. Der Hauptakzent liegt jedoch auf der Tatsache, dass der König bzw. Herr seinen Knechten eine Aufgabe stellt, die sie in der Zwischenzeit zu erfüllen haben. Der Gedanke, dass Wachen und Bereitsein im Grunde eine rege *Tätigkeit* bedeute, tritt hier viel kräftiger als in den anderen Wachsamkeitsgleichnissen hervor. Dennoch wäre es eine unberechtigte Allegorisierung, wollte man annehmen, das Talent bzw. Pfund sei ausgerechnet das Wort Gottes, und das Wachen bedeute, mit dem Wort Mission zu treiben¹⁴. Dass hier die Verkündigung als *Hauptaufgabe* der Jünger visiert wird, wird man jedoch nicht leugnen können¹⁵.

⁹ Kümmel, Verheissung, 51.

¹⁰ Gegen Dodd (s. oben, Anm. 4).

¹¹ Vgl. Schlatter, Die Kirche des Matthäus, BFchrTh 33 : 1, 1930, 20.

¹² Vgl. Noack, Gottesreich, 48 f.; Lohmeyer, Galiläa und Jerusalem, FRLANT NF 34, 1936, 43 f.

¹³ Gegen Bultmann, Syn. Trad., 190, 212, der die Verse 14 und 19 bei Mt. für spätere allegorische Eintragungen hält.

¹⁴ So interpretiert nämlich J. Haussleiter, Der Missionsgedanke im Evangelium des Lukas, Salz und Licht 9, Barmen 1904, 20 f. Ähnlich Bo Reicke, Den primära israelsmissionen och hednamissionen enligt synoptikerna, SvTeolKv 26, 1950, 86.

¹⁵ So auch Ridderbos, Koninkrijk, 322, 436 f.

Diese letzte «Voraussetzung» für die Rückkehr des Herrn – nämlich die der Verkündigung während des «Interims» – findet man auch in den Worten Jesu, die vom Scheiden der Guten und der Bösen im Endgericht reden (Mt. 25, 31–46)¹⁶. Bei Mt. (der einzige, der diese Schilderung bietet) stellen diese Verse zugleich den Abschluss der Lehrtätigkeit Jesu dar. Dass sie in ihrer ursprünglichen Gestalt nur an *Juden* gerichtet wären¹⁷, ist reine Vermutung, ebenso die Annahme, wir hätten es hier mit christlich überarbeitetem jüdischem Traditionsgut zu tun¹⁸. Der Hauptton liegt hier, wie *Kümmel* gezeigt hat, nicht auf den apokalyptischen Vorgängen, sondern, ganz wie in den oben erörterten Gleichnissen, auf dem Verhalten der Menschen in der entscheidenden Zwischenzeit. Voraussetzung beim Gericht ist die universale Verkündigung des Evangeliums (πάντα τὰ ἔθνη, V 32; vgl. 24, 14), und es wird nicht gefragt nach dem Verhalten der Nichtchristen zu den Christen, sondern der gesamten von der Predigt des Evangeliums erreichten Menschheit zu den notleidenden Menschen überhaupt. Diese Rede ist somit, wie die schon erörterten Gleichnisse, ein Aufruf zu einer tätigen Wachsamkeit in der Zwischenzeit.

Neben die Gleichnisse von der Wachsamkeit, in denen die Wichtigkeit des Interims besonders betont wird, tritt eine andere Gruppe von Gleichnissen, die mit jenen vieles gemein hat. Gemeint sind die Gleichnisse, welche irgendwie von einem *Wachsen* und *Sammeln* reden, und die alle auf einen Moment der endgültigen Entscheidung hinweisen. Zu dieser Gruppe gehören die Gleichnisse von der selbstwachsenden Saat, Mk. 4, 26–29, vom Unkraut unter dem Weizen, Mt. 13, 24–30, vom Senfkorn, Mt. 13, 31f.; Mk. 4, 30–32; Lk. 13, 18f., vom Sauerteig, Mt. 13, 33; Lk. 13, 20f. und vom Fischnetz, Mt. 13, 47–50 (vgl. auch das Gleichnis vom Säemann, Mt. 13, 1–9; Mk. 4, 1–9; Lk. 8, 4–8)¹⁹. Es scheint uns aber, dass in allen diesen Gleichnissen nicht das Wachsen bzw. Sammeln stark betont wird, sondern eher der Kontrast zwischen dem kleinen Anfang und der grossen Vollendung (und zwar der Gottesherrschaft). Wie bei den Gleichnissen von der Wachsamkeit der Hauptakzent auf dem *Interim* liegt, so

¹⁶ Vgl. zum Folgenden vor allem *Kümmel*, Verheissung, 85–88 und Th. Preiss, *Life in Christ*, London 1954, 44–60.

¹⁷ So *Spitta*, Heidenmission, 10–13.

¹⁸ So *Bultmann*, Syn. Trad., 130 f.

¹⁹ Vgl. zu diesen Gleichnissen vor allem *Dahl*, *The Parables of Growth*, StTh V, 1952, 132–166; *Ridderbos*, Koninkrijk, 124–142; *Percy*, Botschaft Jesu, 202–211, 310 f.; *Kümmel*, Verheissung, 117–132.

liegt er hier auf dem der Zwischenzeit vorangehenden *Anfang* und der sie abschliessenden *Vollendung*. Dennoch darf man die Bedeutung auch der Zwischenzeit in diesen Gleichnissen nicht leugnen. Das überwältigende Ende geht ja nicht *unvermittelt* aus dem kleinen Anfang hervor. Dafür wäre das Bild von dem Emporwachsen der Senfstaupe und von der Durchsäuerung des Teiges herzlich wenig geeignet²⁰. Auch in diesen Gleichnissen wird folglich die entscheidende Bedeutung des Interims ganz ernst genommen.

Wir fassen zusammen: In allen oben besprochenen Gleichnissen – besonders in denen von der Wachsamkeit – drängt sich uns der Gedanke auf, dass in der Zeit nach Jesu Hingang und vor seiner Wiederkunft seine Jünger eine *Aufgabe* zu erfüllen haben werden. Darum gebietet er das Wachen und mahnt zur steten Bereitschaft. Nun weiss das NT von einer dreifachen Bereitschaft, nämlich zu guten Werken, zum Zeugnis des Evangeliums, und für die Wiederkunft des Herrn²¹. Es geht also auf jeden Fall um ein *aktives* Bereitsein für das Eschaton. Eschatologie ist nicht eine Lehre von den letzten Dingen, sondern «Lehre von der Bezogenheit des Glaubens auf die letzten Dinge»²², Lehre von einer aktiven Wachsamkeit. Der Zeitraum zwischen Anfang und Ende seiner Wirksamkeit war für Jesu Auge durchaus nicht leer. In dieser Zwischenzeit trifft Israel seine Entscheidung für oder gegen seinen Messias, und für seine Jünger bedeutet sie eine Zeit des Wachens und des Bereitseins, eine Zeit der *Arbeit*. Diese «Arbeit» der Jünger kann nun aber nicht nur in Selbsterhaltung und Selbstbehauptung mitten in einer gottverlassenen Welt bestehen. Vielmehr haben sie die Aufgabe, auch diese christusfeindliche Welt für ihren Christus zu gewinnen. Nur durch ihre Selbsthingabe in seinen Dienst können sie sich selber erhalten und behaupten (vgl. Mk. 8, 34f. Par.). Wir werden somit zu der Schlussfolgerung gedrängt, dass alle Gleichnisse, die von der Wachsamkeit und Bereitschaft der wartenden Jüngerschar handeln, unverständlich wären, wenn sie nicht ein Wort von der Verpflichtung zur weltweiten Verkündigung der Gottesherrschaft – eben ein Wort wie Mk. 13, 10 Par. – als Voraussetzung hätten. Zu einem gewissen Grad gilt das auch von den sogenannten «Wachstumsgleichnissen».

²⁰ Wie Percy, Botschaft Jesu, 208, richtig bemerkt.

²¹ Vgl. W. Grundmann, Art. *ἔτοιμος*, ThWNT II. 704.

²² So Georg Hoffmann, Das Problem der letzten Dinge, 1929, 93 (zitiert bei O. Michel, Unser Ringen um die Eschatologie, ZThK 1932, 168); vgl. auch K. Heim, Jesus der Weltvollender, 3. Aufl., Hamburg 1952, 150; Schlatter, Christus, 149.

c) Einwände gegen die Echtheit von Mk. 13, 10 Par.

Viele Forscher haben nun aber Worte wie Mk. 13, 10 Par. Jesus absprechen wollen, weil sie meinten, Jesus habe seine Parusie als Menschensohn und damit das Ende dieses Aeons noch während der Zeit der damals noch lebenden Generation erwartet. Insbesondere werden dann Texte wie Mk. 9, 1 (Mt. 16, 28; Lk. 9, 27); Mk. 13, 30 (Mt. 24, 34; Luk. 21, 32) und Mt. 10, 23 geltend gemacht.

In Mk. 9, 1 Par. erklärt Jesus, einige von den dort Stehenden würden den Tod nicht schmecken, bis sie die in Kraft gekommene Gottesherrschaft sehen würden. Es handelt sich wahrscheinlich, wie die besondere Einleitung zeigt, um einen Einzelspruch, der einer Kette von ähnlichen Sprüchen angehängt worden ist. Die Echtheit des Spruches dürfte jedoch unangefochten sein, weil die Gemeinde sicher nicht ein Logion, das ihr so viele Schwierigkeiten bereiten könnte, selber fabriziert hätte¹. Es wird hier verheissen, dass innerhalb der nächsten Zeit die Gottesherrschaft in Kraft kommen werde. Das *τινες* besagt, dass nicht *alle* dieses Ereignis erleben werden. Es handelt sich scheinbar eher um Ausnahmen. Jesus rechnet also offensichtlich mit der Zwischenzeit einiger Jahrzehnte. Damit ist die Ansicht Schweitzers², Jesus habe das Kommen der Gottesherrschaft noch vor seinem Tode erwartet, bereits als unmöglich erwiesen³.

Was bedeutet es nun aber, die in Kraft gekommene Gottesherrschaft zu sehen? Die nächstliegende Erklärung wäre, dass Jesus damit seine Parusie meinte. Dagegen erwidert man nun aber, es sei unmöglich, Jesus einen solch auffälligen Irrtum zuzuschreiben – die Parusie sei doch nicht innerhalb der Lebzeiten der damaligen Generation erfolgt! – und man versucht, das Wort anders auszulegen. Es sei nämlich die Verklärung auf dem Berge gemeint⁴, oder die Auferstehung und Himmelfahrt⁵, oder Pfingsten⁶, oder die Verkündigung des Evangeliums und die Gründung der Kirche⁷, oder die Zerstörung Jerusa-

¹ Anders Bultmann, Syn. Trad., 128, der es für eine «Gemeindebildung als Trostwort» ansieht. Ihm schliesst sich Grässer, Parusieverzögerung, 131–137 an.

² Leben Jesu, 405–415.

³ Vgl. auch Cullmann, Christus, 131; ders., Le retour, 24 f.; Kümmel, Verheissung, 22; Michaelis, Verheissung, 43.

⁴ So die meisten Väter.

⁵ K. Barth, Auslegung von Mt. 28, 16–20, Basler Missionsstudien 17, Basel 1945, 5 f.; Flückiger, Dogma, 117 f.

⁶ Wohlenberg, Markus, 240 f.

⁷ Lagrange, Marc, 227; vgl. ders., Matthien, 333.

lems⁸, oder alle diese Ereignisse zusammen⁹. Diese Erklärungen sind jedoch alle irgendwie *explicationes ex eventu*, die dem Text seinen natürlichen, nächstliegenden Sinn absprechen. Wir werden nicht umhin können, aus Mk. 9, 1 Par. die Verheissung der baldigen Parusie Jesu herauszulesen¹⁰.

Ähnlich verhält es sich in Mk. 13, 30 Par., wo Jesus sagt, ἡ γενεὰ αὐτῆς werde nicht vergehen, bis τὰῦτα πάντα geschehen sein wird. Auch hier wäre die nächstliegende Erklärung, anzunehmen, Jesus denke an seine Parusie schon zu Lebzeiten seiner Hörer. Jedoch gibt es Auswege: Man behauptet, τὰῦτα πάντα bezöge sich ursprünglich nur auf die Zerstörung Jerusalems (Mk. 13, 4)¹¹, oder auf die Ereignisse, die dem eigentlichen Ende vorangehen¹². Beides ist aber sehr unwahrscheinlich. Am natürlichsten versteht man unter τὰῦτα πάντα wohl alle Ereignisse bis zur Parusie, diese eingeschlossen¹³.

Es wird dann aber geltend gemacht, dass unter ἡ γενεὰ αὐτῆς nicht die damals lebende Generation, also die Zeitgenossenschaft Jesu gemeint sei. Man bestreitet dieses nächstliegende Verständnis und schlägt zwei andere Übersetzungen vor: eine Gruppe von Exegeten liest γενεὰ hier als «dieses Volk», also das jüdische Volk¹⁴, eine andere als «dieses Geschlecht» in qualitativ-abwertendem Sinn¹⁵, also: diese verstockte, unbussfertige Art wird bis zum Ende immer da sein. Letztere Erklärung wäre an sich durchaus möglich; die überzeugendste ist sie jedoch nicht. Es ist auch sehr zweifelhaft, ob der Begriff von den Hörern Jesu so interpretiert worden ist. Am natürlichsten übersetze man ἡ γενεὰ αὐτῆς mit «Zeitgenossenschaft» Jesu. Dann hätten wir in Mk. 13, 30 Par. den gleichen Gedanken wie in

⁸ N. Geldenhuys, *Commentary on the Gospel of Luke*, London 1950, 277 f.

⁹ So ungefähr Zahn, Lukas, 381–383; vgl. auch A. Plummer, *St. Mark*, 3rd edition, Cambridge 1938, 212, der für diese Deutung geltend machen will, dass ἐν δυνάμει «in Kraft» und nicht «in Herrlichkeit» bedeute, also nicht auf die Parusie hinweise.

¹⁰ So auch Ridderbos, *Koninkrijk*, 427–429; Kümmel, *Verheissung*, 19–22; Cullmann, *Le retour*, 23 f.

¹¹ So Haupt, *Eschatol. Aussagen*, 36–39; Flückiger, *Dogma*, 115; Lagrange, *Marc*, 348.

¹² So Michaelis, *Verheissung*, 30 f.

¹³ So auch Kümmel, *Verheissung*, 15 f., 53–55; Ridderbos, *Koninkrijk*, 422 f.

¹⁴ So Schniewind, *Markus*, 176; Busch, *Syn. Eschatologie*, 133–135.

¹⁵ So Michaelis, *Verheissung*, 31–33; Ridderbos, *Koninkrijk*, 423–425 (mit ausführlichen lexikographischen Belegen); Flückiger, *Dogma*, 116 f.; vgl. auch Büchsel, *Art. γενεά*, *ThWNT I*, 660 f.

9, 1 Par., und zwar den der Begrenzung der Parusie auf *eine* Generation¹⁶.

Nun ist aber in Mk. 13, 32 ein anderes Wort Jesu überliefert, das fast unmittelbar auf 13, 30 folgt, und in dem es heisst, dass über jenen Tag niemand etwas wisse, auch die Engel im Himmel nicht, *auch der Sohn nicht*, sondern nur der Vater. Es wird allgemein zugestanden, dass dieses Wort das Echteste von allem Echten ist, weil sicher die Gemeinde ihrem Herrn solche Unwissenheit nimmermehr angedichtet hätte¹⁷. Es zeigt sich hier ganz deutlich Jesu Ablehnung aller apokalyptischen Berechnung des von der Zukunft erwarteten Termins der eschatologischen Vollendung. Er verbietet sogar sich selber, irgendwelche Berechnungen oder Mutmassungen über das Datum des Endes zu machen. Mk. 13, 32 Par. scheint somit in direktem Widerspruch zu 13, 30 Par.; 9, 1 Par. zu stehen. Wir müssen noch hinzufügen: Dieser Widerspruch ist vielleicht sogar *gewollt*. Mk. 13, 30 und 13, 32 stehen nicht zufällig so nahe aneinander. Die einzelnen Sprüche für sich genommen bilden bloss eine halbe Wahrheit. Nur *zusammen* gesehen bilden sie eine Ganzheit. Es ist also eine zu einfache Lösung, wollte man sagen, Jesus habe sich in Mk. 9, 1; 13, 30 Par. geirrt. Dann wäre er ja nur ein Schwärmer, der seine «Wiederkunft» innerhalb von 40 Jahren erwartet hat, der in dieser apokalyptischen Berechnung des Weltendes sich jedoch geirrt hat und darum notgedrungen eine enttäuschte und verzweifelte Gemeinde hinterlassen musste. Es will aber wirklich viel heissen, dass diese enttäuschte und um ihre Hoffnung betrogene Gemeinde – auch der spätschreibende Lukas! – nicht zögerte, Worte ihres Herrn zu überliefern, die seine Parusie und das Weltende auf die Zeit der damaligen Generation verhiessen¹⁸. Es ist kaum denkbar, dass Mk. – und noch mehr der spätere Mt., – sich des Widerspruches nicht bewusst geworden wäre. Man könnte sagen: Die Gemeinde überliefert diese Worte *trotz*

¹⁶ Vgl. auch Kümmel, *Verheissung*, 54 f.; Cullmann, *Le retour*, 24; Beasley-Murray, *Future*, 260 f.; Marxsen, *Markus*, 132 f.

¹⁷ Anders Bultmann, *Syn. Trad.*, 130, der es für «ein jüdisches Wort bis auf den christlichen Schluss» hält. Ähnlich Grässer, *Parusieverzögerung*, 77–84 («Gemeindebildung infolge der Parusieverzögerung»).

¹⁸ Dazu besonders Cullmann, *Das wahre durch die ausgebliebene Parusie gestellte neutestamentliche Problem*, ThZ 1947, 177–191. Vgl. zum Folgenden auch Beasley-Murray, *Future*, 183–199; Haupt, *Eschat. Aussagen*, 137–141; Stählin, *Endschau und Mission*, 102; Ridderbos, *Koninkrijk*, 428 f.; Cullmann, *Le retour*, 21–32; Brunner, *Das Ewige*, 140–143; Michaelis, *Verheissung*, passim; Kümmel,

des Widerspruches. Man könnte aber auch sagen, sie überliefert sie gerade *wegen* des Widerspruches, denn dieser Widerspruch löst sich durch den *Glauben*. Für die Gemeinde stehen Aussagen, die das Ende innerhalb kurzer Zeit verheissen neben solchen, die noch von einer zu gründenden Kirche und einer weltweiten Mission sprechen – man vergleiche beispielsweise auf der einen Seite Mk. 9, 1 und 13, 30, auf der anderen Seite Mt. 16, 18; 21, 43 und Mk. 13, 10 Par. Das ist aber gerade die Dialektik des Glaubens der Urchristenheit, dass sie die eine Aussage ernst nimmt, ohne die andere zu vernachlässigen oder abzuschwächen. Für den Glauben der Gemeinde Jesu Christi, die aus der Wirklichkeit von Ostern und Pfingsten lebt, ist gerade diese Dialektik das Wesentliche. Sie überliefert Worte, die einander widersprechen, und lebt gerade aus der Spannung dieses Widerspruches. Oben (S. 111–115) haben wir schon festgestellt, dass wir Jesu «Partikularismus» und «Universalismus» nicht gegeneinander ausspielen dürfen. Nur zusammengekommen bilden sie eine Wahrheit. Ähnliches gilt von der nahen Erwartung und der weiteren Sicht, die beide in der Verkündigung Jesu vorkommen. Wir haben es hier keineswegs mit irrationeller Apokalyptik zu tun, sondern mit einem wesentlichen Zug der neutestamentlichen Verkündigung. Mögen wir Aussagen wie Mk. 9, 1; 13, 30 einen «Perspektivenirrtum»¹⁹ nennen, oder mögen wir sagen dass «in der Aussage Mk. 9, 1 als solcher die Perspektive fehlt»²⁰, Tatsache bleibt, dass solche Sprüche die Gemeinde nicht in die Irre gehen liessen. Sie las diese Worte ja mit jenen anderen zusammen und sie wusste von den mächtigen Ereignissen der Auferstehung und der Ausgiessung des Heiligen Geistes, die in ihrer Mitte wirksam waren. Von dort her war es ihr möglich, die Worte ihres Herrn – auch wenn sie sich gegenseitig scheinbar widersprachen – treu zu überliefern. Sogar das späte «historisierende» Lukasevangelium hat diesen Widerspruch nicht aufzuheben versucht. Es herrscht gerade im lukanischen Sondergut eine so lebhaft, ja leidenschaftliche eschatologische Erwartung, wie wir sie aus den anderen Evangelien kaum kennen. Worte wie Lk. 18, 6–8 und 21, 28 haben bei Mt. und Mk. kein

Verheissung, 133–147; H.-W. Bartsch, Zum Problem der Parusieverzögerung bei den Synoptikern, ETh 1959, 118.

¹⁹ Cullmann, Christus, 75; s. auch A. N. Wilder, Eschatology and Ethics in the Teaching of Jesus, 2nd impr., New York 1950, 35 f.

²⁰ Ridderbos, Koninkrijk, 429; s. auch C. E. B. Cranfield, St. Mark 13, ScJTh 6, 1953, 287–290, 299 f.

Seitenstück (vgl. auch 2, 38; 12, 32; 14, 15; 19, 11; 22, 29f.; 24, 21)²¹. Worte wie Mk. 9, 1; 13, 30; 13, 32 spornen die Jünger immer zur Wachsamkeit an, denn sie wissen nicht, wann ihr Herr kommen wird. Sie haben deswegen immer nur mit der Nähe, nie aber mit der Ferne jenes Tages zu rechnen. Worte wie Mk. 13, 10; Mt. 16, 18, und die Gleichnisse von der Wachsamkeit mahnen die Jünger, dass dieses Wachen ein *Handeln* sein soll. Der Jünger muss jeden Tag wachen, als wäre es der letzte Tag und jeden Tag arbeiten, als läge jener letzte Tag noch in der weiten Zukunft.

²¹ Dazu weiter F. Dibelius, Die Herkunft der Sonderstücke des Lukasevangeliums, ZNW 12, 1911, 325–343; Wellhausen, Einleitung 63; H.-W. Bartsch, a. Anm. 18 a. O., 116–131.

Kapitel 8

Mk. 13, 10 Par.: Ort im Zusammenhang der eschatologischen Rede (Mk. 13 Par.)

a) Zur eschatologischen Rede

Es kann nicht unsere Absicht sein, hier eine detaillierte Erörterung aller Probleme, die sich um die sogenannte «synoptische Apokalypse» gruppieren, zu geben. Dies hat ja vor kurzem auf musterhafte Weise der Engländer G. R. *Beasley-Murray* getan¹, indem er nicht nur eine ausführliche Geschichte der Exegese von Mk. 13 seit D. F. *Strauss* gibt (S. 1–171), sondern auch selber um das richtige Verständnis dieses Kapitels ringt (S. 172–264). Wir möchten uns darum mit einigen Erwägungen begnügen und im übrigen auf dieses Buch verweisen.

Im Jahre 1864 sind T. *Colani*² und C. *Weizsäcker*³ kurz nacheinander zu ungefähr dem gleichen Ergebnis gekommen. Danach hätten wir in Mk. 13, 5–31 eine christlich überarbeitete jüdische Apokalypse vor uns. Seitdem ist die These von der «kleinen Apokalypse» Gemeingut der kritischen Evangelienforschung geworden: Diese eschatologischen Aussagen seien nämlich eine gewaltige «Interpolation»⁴. Bezeichnend für die *communis opinio* ist beispielsweise die Tatsache, dass Erwin *Nestle* bei der Bearbeitung der 20. Aufl. seines *Novum Testamentum Graece* die Aufnahme von Mk. 13 als Interpolation in den textkritischen Apparat in Erwägung ziehen muss⁵. Dennoch waren die Forscher, welche die Interpolation einer solchen Apokalypse für selbstverständlich hielten, sich nie einig über die formale Abgrenzung derselben⁶. Das, wie die ganze Hypothese selbst, war

¹ Future; dazu Bo *Reicke* in ThZ 1955, 128–130.

² *Jésus Christ et les Croyances Messianiques de son Temps*, Strassbourg 1864.

³ Untersuchungen über die evangelische Geschichte, Tübingen 1864. *Weizsäcker* war wahrscheinlich ziemlich stark von *Colani* abhängig (s. *Beasley-Murray*, Future, 33).

⁴ Mit Recht kennzeichnet *Beasley-Murray*, Future, 16, das Verfahren *Colani* als «konsequente Nicht-Eschatologie» («thorough-going non-eschatology»).

⁵ So das Vorwort zur 20. Auflage, Stuttgart 1950.

⁶ Für eine kurze Übersicht über die Abweichungen in der Abgrenzung, s. *Busch*, Syn. Eschatologie, 54–59.

aber keineswegs das Produkt einer tiefgehenden Analyse des Textes, sondern eher, wie *Beasley-Murray* mit Recht bemerkt⁷, «the last stage of a developing emotional reaction to a theological problem propounded by agnostics». Die ganze Hypothese ist darum bald wieder ins Schwanken geraten, besonders seit der Wiederentdeckung der Wichtigkeit der Eschatologie in der Verkündigung Jesu⁸. Die Zahl ihrer Anhänger wird deshalb unter den modernen Exegeten immer geringer. Besonders *Lohmeyer*, *Schniewind* und *Kümmel*⁹ haben in ihren sorgfältigen Analysen gezeigt, dass die ganze eschatologische Rede aus Einzelsprüchen oder kleinen Spruchgruppen zusammengesetzt sein muss. Leider ist *Lohmeyer* durch sein analytisches Vorgehen in den entgegengesetzten Fehler verfallen: Er unterzog das ganze Kapitel nämlich einem Atomisierungsprozess, der zur Folge hatte, dass die ganze Rede sich für ihn in eine Reihe von fast unverständlichen Einzellogien auflöste¹⁰. Obwohl *Schniewind* von der Voraussetzung ausgeht, dass wir es hier mit einer Kompilation zu tun haben, möchte er jedoch für die einzelnen Bestandteile nicht die Echtheitsfrage stellen, weil jedes einzelne Wort seine Prägung von der Wirklichkeit «Jesus» her habe. Zwar ist dies ein an sich gesundes Arbeitsprinzip, das uns vor einer ungenügend begründeten Haarspalterei zwischen Gemeindeworten und Jesuslogien schützt; als Prinzip geht es letztlich aber doch an der geschichtlichen Wirklichkeit vorbei. *Kümmel*, der für seine Analyse anscheinend viel von *Lohmeyer* gelernt hat, stellt fest, dass wir bei den Einzelsprüchen und Spruchgruppen mit drei Herkunftsmöglichkeiten zu rechnen haben: 1. können Sprüche wie Mk. 13, 6. 9. (10.) 11. 13. 21. 22f. in ihrer überlieferten Form von der Erfahrung der christlichen Gemeinde beeinflusst sein; 2. können die gleichen Sprüche (scheinbar unter Ausnahme von V. 10) möglicherweise in irgendeiner Gestalt auf Jesus selbst zurückgehen; 3. gehen Sprüche, die in keinem Punkt die besondere Situation Jesu oder der Urchristenheit verraten, durchweg auf jüdisch-apokalyptische Vorstellungen zurück (so Mk. 13, 7. 8. 12. 14–20. 24–27).

Wir gehen kurz auf *Kümmels* Beurteilung dieser dritten Spruch-

⁷ Future, 20.

⁸ Vgl. z. B. J. Weiss, Das älteste Evangelium, Göttingen 1903, 281–283.

⁹ *Lohmeyer*, Markus, 267–287; *Schniewind*, Markus, 165–176; *Kümmel*, Verheissung, 88–97; vgl. auch *Schmidt*, Rahmen, 290 f. S. jetzt auch *Marxsen*, Markus, 101–140.

¹⁰ Dazu *Beasley-Murray*, Future, 108–112.

gruppe ein. Er gibt zu, die Tatsache, dass wir es hier mit jüdischem Traditionsgut zu tun haben, spreche nicht notwendig gegen die Echtheit. Jesu gesamtes eschatologisches Vorstellungsmaterial sei ja naturgemäss jüdischer Herkunft gewesen. Auch die Tatsache, dass diese Verse eine Fülle von Begriffen aufweisen, die sonst in den synoptischen Jesusworten nicht vorkommen, sei kein bedeutsames Argument gegen ihre Echtheit. Er muss sie jedoch auf Grund folgender Erwägungen Jesus absprechen: 1. Die hier auftretenden apokalyptischen Vorstellungen hätten in der gesamten sonstigen Überlieferung über die eschatologische Verkündigung Jesu keine Parallelen. 2. Der Zwischensatz in 13, 14 (*ὁ ἀναγνώσκων νοεῖτω*) beweiße zum mindesten für diese Spruchgruppe, dass hier eine literarische Überlieferung verwendet sei. 3. Diese Verse stünden mit der Ablehnung des Suchens nach apokalyptischen Aufklärungen und Vorzeichen des Endes durch Jesus (Mk. 12, 25; Lk. 17, 20f., usw.) in einem vollendeten Widerspruch.

Dazu bemerken wir Folgendes: Zu 1. Die Tatsache, dass Parallelen zu unseren Versen in der sonstigen Jesusüberlieferung fehlen, ist kein Beweis gegen ihre Echtheit. Der Evangelist bietet hier ja gerade eine Sammlung von verwandten Worten, hat sie also möglicherweise gelegentlich aus ihren ursprünglichen Kontexten herausgenommen und hier eingefügt. Übrigens liegen synoptische Jesusworte wie Mt. 7, 21–23; 8, 11f. (Lk. 13, 28f.); 11, 20–24 (Lk. 10, 13–15); 12, 41f. (Lk. 11, 31f.); 13, 41–43. 49f.; 19, 28 (Lk. 22, 29f.); Mk. 8, 38 Par.; 10, 40 Par.; 12, 18–27 Par. prinzipiell auf der gleichen Ebene als die Aussagen von Mk. 13. Weiter fehlen für verschiedene Sprüche auch wirkliche Parallelen in der jüdischen Literatur (z. B. für Mk. 13, 14b; 13, 20)¹¹, und wo solche doch vorhanden sind, kann jeweils auch an das AT als Hintergrund gedacht werden (s. z. B. zu 13, 8a: Jes. 19, 2; zu 13, 8b: Jes. 8, 21–23; 13, 13; 24, 17–23; Ezech. 5, 12–17; Joel 3, 3f.; zu 13, 12: Micha 7, 6; zu 13, 24f.: Jes. 13, 10; 24, 23; Ezech. 32, 7; Joel 2, 10; 3, 4; 4, 10)¹².

Zu 2. Die Zwischenbemerkung *ὁ ἀναγνώσκων νοεῖτω* (13, 14) weist keineswegs notwendig auf eine literarische Vorlage hin, sondern kann ebensogut auf das Zitat aus Dan. 12, 11 hinzeigen – wie besonders aus dem Paralleltext bei Mt. (24, 15) hervorgeht. Übrigens haben

¹¹ Die Parallelen, die *Billerbeck* I, 953, anführt, können schwerlich als Hintergrund für die in Mk. 13, 20 Par. genannte «Verkürzung» gedient haben.

¹² Dazu weiter *Ridderbos*, *Koninkrijk*, 404–408.

wir es ja mit einem *Zwischensatz* zu tun, der also möglicherweise von dem Evangelist selber stammt¹³.

Zu 3. Tatsächlich lassen sich hier Widersprüche zu der sonstigen Verkündigung Jesu feststellen. Solche Widersprüche beschränken sich aber nicht auf die eschatologische Rede! Beachten wir nur *Kümmels* Bedenken gegen das sog. «Suchen nach apokalyptischer Aufklärung und nach Vorzeichen des Endes». In der Tat geht aus Lk. 17, 20–37 hervor, dass das Ende völlig unberechenbar und unerwartet kommt, und dass die Gottesherrschaft nicht so kommt, «dass man sie vorausberechnen oder danach suchen kann» (*Kümmels* Übersetzung von *ὁν μετὰ παρατηρήσεως*, V. 20). Andererseits heisst es aber in Mk. 13, 28f. Par.¹⁴ (vgl. auch Lk. 12, 54–56), dass, wie man am Feigenbaum den nahenden Sommer feststellen kann, man so auch die Gegenwart als Hinweis auf die bevorstehende eschatologische Vollendung verstehen muss. Mehr als dies wollen auch die von *Kümmel* in ihrer Echtheit angezweifelte Verse der eschatologischen Rede gar nicht sagen. Von einer Berechnung oder einem Berechnenwollen nach Art der Apokalyptik findet man hier nichts. Auch die zeitliche Aneinanderreihung der Ereignisse, wie *Kümmel* sie aus Mk. 13 herausliest¹⁵, spielt überhaupt nicht die Rolle, welche er ihr beimisst¹⁶. Es stehen also mit gleichem Recht Aussagen nebeneinander, die von der Plötzlichkeit und Unberechenbarkeit des Endes reden, und solche, die von irgendeiner Vorausahnung jenes Tages wissen. Das gleiche Nebeneinander lässt sich z. B. auch in 1. Thess. 5, 1–11 und Offenb. 3, 3 feststellen. Mk. 13 berichtet somit bestimmt keine «apokalyptische Aufklärung» und «Vorzeichen des Endes». Das ist noch viel weniger der Fall wenn man einsieht, dass wir es hier mit einer Kompilation verwandter Spruchgruppen zu tun haben. Von einem feststehenden «Programm» der zukünftigen Ereignisse kann darum nicht die Rede sein. Jesus hat ja durch sein Wort und seine Person der Eschatologie jede Möglichkeit chronologischer Bestimmbarkeit genommen. Dog-

¹³ Vgl. Schlatter, Markus, 244; Ridderbos, Koninkrijk, 403; Marxsen, Markus, 123 f.

¹⁴ *Kümmel*, Verheissung, 14–16, rechnet dieses Gleichnis zur «sicheren Jesus-überlieferung».

¹⁵ Er weist (Verheissung, 90) auf folgende Ausdrücke und Worte hin: ἅλλ' οὐ πω το τέλος (13, 7), ἀρχὴ ἡ ὁδῶν ταῦτα (13, 8), πρὶν δεῖ κηρυχθῆναι (13, 10), τὸ τ ε . . . φεγγέτωσαν (13, 14), καὶ τὸ τ ε (13, 21), μετὰ τὴν θλίψιν (13, 24), τὸ τ ε ὄψονται (13, 26), τὸ τ ε ἀποστελεῖ (13, 27).

¹⁶ Dazu ausführlich Beasley-Murray, Future, 214–216; Michaelis, Verheissung, 21–25; vgl. auch Marxsen, Markus, 112, 121.

matisiert man die aktuell gemeinten Bilder von Mk. 13 zu einer Vorzeichenreihe im Sinne der jüdischen Apokalyptik, dann hebt man *das* auf, was an der biblischen Erwartung das Entscheidende ist, nämlich die *Aktualität*, und macht man aus der Eschatologie eine Theorie der Zukunft¹⁷. Sinngemäss läuft die «eschatologische Rede» darum bei allen Synoptikern nur auf *Eines* hinaus: auf einen Aufruf zu steter Wachsamkeit.

Angesichts dieser und anderer Tatsachen ist es darum kaum verwunderlich – wenn auch auffallend –, dass die Verfasser der beiden einzigen Monographien, die unseres Wissens in diesem Jahrhundert über Mk. 13 verfasst worden sind¹⁸, zu ausserordentlich positiven Ergebnissen gekommen sind. *Busch* betont vor allem die Ähnlichkeit zwischen Mk. 13 und Mk. 8, 34–9, 1 und nennt Mk. 13 eine Explikation jener Perikope. Auch *Beasley-Murray* zeigt, dass Mk. 13 keinen Fremdkörper innerhalb der evangelischen Überlieferung darstellt und sich mit der zeitgenössischen jüdischen Literatur nur insofern berührt, als beide vom AT abhängig sind. Wir glauben darum, guten Grund zu haben, an der Echtheit von Mk. 13 Par. nicht zu zweifeln. Wir betrachten es als eine Sammlung eschatologischer Sprüche Jesu, die wahrscheinlich in folgenden Gruppen zusammengestellt sind: 13, 1–4; 13, 5–8; 13, 9–13; 13, 14–23; 13, 24–27; 13, 28f.; 13, 30; 13, 31; 13, 32; 13, 33–37. Für unsere weitere Untersuchung hat nur Mk. 13, 9–13 wesentliche Bedeutung. Wir wenden uns darum jetzt dieser Perikope zu.

b) Mk. 13, 10 und sein Kontext (13, 9–13 Par.)

Die Spruchgruppe Mk. 13, 9–13, die vom Zeugendienst der Jünger mitten unter Verfolgungen berichtet, begegnet uns in wesentlich der gleichen Gestalt in der eschatologischen Rede bei allen Synoptikern (vgl. Mt. 24, 9–14; Lk. 21, 12–19), ausserdem auch noch Mt. 10, 17–23, also im Rahmen der Aussendungsrede. Die Worte passen aber weniger gut in den Rahmen jener Rede, die wahrscheinlich schon mit 10, 15 schliesst (s. oben, S. 85 f.). Mt. reiht dieser Rede eine ganze Kette von Sprüchen an, die von der Sendung und Verfolgung der Jünger überhaupt handeln. In 10, 16 haben wir ein Einzellogion. Die Verse 17–22 (23) dagegen bilden deutlich eine Parallele zu 24, 9–14; Mk. 13,

¹⁷ Vgl. *Althaus*, Die letzten Dinge, 276; *Rosenkranz*, Weltmission, 5 f.

¹⁸ Nämlich *Busch* (1938) und *Beasley-Murray* (1954). S. auch C. E. B. *Cranfield*, St. Mark 13, ScJTh Vol 6, 1953, 189–196, 287–303; Vol 7, 1954, 284–303.

9–13; Lk. 21, 12–19. Wir haben es im letzten Fall folglich mit einer nicht allzu fest umrissenen, selbständigen Spruchgruppe zu tun. Die Unterschiede sind indessen hauptsächlich folgende: Mt. 10, 17b–21ab fehlen in Mt. 24, finden sich aber, wenig abgewandelt, in Mk. 13 und Lk. 21. Andererseits fehlen Mt. 24, 10–12. 14 nicht nur in den Parallelstellen der eschatologischen Rede, sondern auch in Mt. 10.

Mt. wollte somit unnötige Wiederholungen vermeiden. Er hat diese Sprüche in 10, 17–22 gebracht, musste sie also in einer seiner Quellen (mündlich oder schriftlich) unabhängig von der Verkettung mit der Parusierede gefunden haben. Da er sie aber in der Markusquelle in *diesem* Zusammenhang antraf, hat er, um sich weder zu wiederholen noch die Sprüche hier ganz wegzulassen, den Abschnitt folgendermassen umgestaltet: Er fasste Mt. 10, 17–22a kurz zusammen (24, 9), reihte dieser Zusammenfassung drei selbständige Logien an (24, 10. 11. 12), brachte im Anschluss die Parallele zu Mt. 10, 22b (24, 13) und stellte das Wort von der universalen Verkündigung des Evangeliums (vgl. 10, 18; Mk. 13, 10; Lk. 21, 13) ganz an den Schluss der Spruchgruppe.

Jedoch ging alles nicht so «mechanisch» vor sich, wie es zunächst scheint. Aus eingehender Beobachtung ergibt sich nämlich Folgendes:

1. Das τότε von Mt. 24, 9 bringt die Verfolgung der Jünger erst *nach* den Kriegen, Hungersnöten und Naturkatastrophen, während sie bei Mk. scheinbar zur *ganzen* «Zwischenzeit» gehört und Lk. sie sogar ausdrücklich *vor* die Kriegszeiten, usw. stellt (πρὸ δὲ τούτων πάντων, 21, 12).

2. Mk. 13, 11 (das Wort von dem Beistand des Heiligen Geistes) scheint auch ursprünglich ein selbständiges Logion gewesen zu sein, denn es kommt auch Lk. 12, 11f. in einem ganz anderen Kontext vor. Übrigens hat Mt. es ja auch ausserhalb der eschatologischen Rede untergebracht (10, 19f.). Eine oft erhobene Behauptung¹, Mk. 13, 10 störe den Zusammenhang zwischen V. 9 und 11, weil V. 11 ursprünglich direkt auf V. 9 gefolgt sei, beweist sich somit als ungenügend begründet. Ein weiterer Einwand gegen dieses Argument ist die Tatsache, dass Lk. (21, 14f.) sich die Freiheit nahm, Mk. 13, 11 stark umzugestalten^{1a}.

3. Mt. 10, 21 (vgl. Mk. 13, 12; Lk. 21, 16) fehlt an der entsprechen-

¹ Vgl. Kümmel, Verheissung, 77; Lohmeyer, Markus, 272; Holtzmann, Synopt., 258; Marxsen, Markus, 118 f.

^{1a} S. auch C. K. Barrett, The Holy Spirit and the Gospel Tradition, London 1947, 130–132. Nach B. haben wir in Lk. 21, 14 f. die älteste Form des Logions.

den Stelle in Mt. 24. Jedoch bringt Mt. in 24, 10 unmittelbar *nach* dem Wort von dem allgemeinen Töten und Hassen ein Logion, das wesentlich das gleiche wie Mt. 10, 21 Par. aussagt. Ein ähnliches Wort bringt Lk. auch noch in 12, 52f.

4. Mt. 24, 11 fehlt in den parallelen Perikopen, kommt aber, wenig verändert, in einer anderen Spruchgruppe innerhalb der eschatologischen Rede vor, nämlich in Mt. 24, 24; Mk. 13, 22. Mt. bringt den Spruch folglich zweimal, und zwar beide Male in Mt. 24 (aber gar nicht in Mt. 10), während er bei Lk. ganz fehlt.

5. Mt. 24, 12 stammt aus dem matthäischen Sondergut.

6. Lk. 21, 18 fehlt bei Mk. Bei Mt. kommt es nicht in der eschatologischen Rede vor, wohl aber in der Aussendungsrede (10, 30). Weiter findet es sich auch Lk. 12, 7, in einem Kontext, der in mehrerer Hinsicht an die letzte Hälfte der matthäischen Aussendungsrede (10, 16–42) erinnert.

7. Der Gedanke an ein Zeugnis bzw. eine Verkündigung findet sich in Mt. 10 scheinbar zweimal: zunächst in 10, 18, wo er deutlich die Parallele zu Mk. 13, 9c. 10 und Lk. 21, 13 bildet. In der entsprechenden Parallele in Mt. 24 (und zwar im 9. Vers, der eine Zusammenfassung von Mt. 10, 17b–22 bietet) fehlt jedoch jede Andeutung eines Zeugnisdienstes der Jünger. Dann scheint Mt. aber auch in 10, 23 auf einen solchen Dienst eine Anspielung zu machen. Dazu haben Mk. und Lk. keine Parallele, während Mt. 24 hier ein Wort bringt (im 14. Vers), das deutlich den Inhalt von Mk. 13, 10 wiedergeben möchte. Während also bei Mk. der Spruch von der universalen Verkündigung gleich an das Wort vom Zeugnis vor Statthaltern und Königen angefügt ist und deutlich mit diesem μαρτύριον zusammengehört, erscheint er in Mt. 24 erst am Schluss der ganzen Spruchgruppe, die von der Verfolgung der Jüngerschar redet. Dort besagt er aber das Gegenteil von der Parallelaussage in Mt. 10: während Mt. 24, 14 von einer Verkündigung an die *Heiden* bis zum Ende weiss, berichtet 10, 23 anscheinend nur von einer *Judenmission*, die sich bis zum Ende ausdehnen wird.

Wir fassen zusammen: In Mk. 13, 9–13 Par. haben wir keinen festumrissenen Komplex vor uns, sondern eine Sammlung von Sprüchen, die alle Aussagen über die Verfolgung und Verkündigung der Jünger darstellen – wie sie uns dann auch tatsächlich in der Apg. berichtet werden (vgl. 4, 8–21; 5, 29–41; 6, 8–7, 60; 8, 1. 3. usw.). Es wird darum oft gesagt, das in Mk. 13, 9–13 Par. Verheissene entspreche den geschichtlichen Tatsachen so genau, dass wir es hier lediglich mit

Schöpfungen der Gemeinde zu tun haben. Man müsste dann aber konsequent vorgehen, und auch Worte wie Mt. 5, 10–12; Mk. 8, 35 Par.; 10, 38 f. Par.; Lk. 12, 4f. 9. 11f. 51–53 aus der echten Jesusüberlieferung streichen – wozu nur wenige Forscher bereit wären. Man braucht diese Streichungen aber auch gar nicht vorzunehmen. Jesus hatte wahrlich allen Anlass, seinen Jüngern derartige Weisungen zu geben. Es wäre geradezu erstaunlich, wenn er das *nicht* getan hätte. Richtig bemerkt *Beasley-Murray* hierzu: «There is no need to attribute undue pessimism to Jesus, but he had every reason to be a realist»². Aussagen wie Mk. 13, 9–13 Par. machen u. E. viel eher den Eindruck, dass Jesus *öfters* von den bevorstehenden Verfolgungen geredet hat, und dass seine Worte gerade deswegen von der Gemeinde in verschiedenen Formen und in verschiedenen Rahmenerzählungen überliefert worden sind. In allen diesen Formgebungen begegnen wir aber immer wieder den gleichen Hauptgedanken: Drangsal und Verfolgung, Zeugendienst, Beistand des Heiligen Geistes (so ausser Mk. 13, 9–13 Par. auch Mt. 10, 17–23; Lk. 12, 8–12), wenn auch nicht immer in der gleichen Reihenfolge. Im Leben der späteren Gemeinde spielte gerade diese Spruchgruppe eine ungemein grosse Rolle. Ihre Wichtigkeit gab Anlass dazu, dass sie, oder einzelne Sprüche aus ihr, ständig wieder zitiert wurden. Besonders war das der Fall mit dem Wort vom Zeugendienst der Gemeinde in der Zwischenzeit, das in einer Vielfalt von Formen überliefert worden ist (vgl. Mt. 10, 18. 23; 24, 14; Mk. 13, 9 f.; Lk. 21, 12 f., vgl. V. 24). Die Haupttendenz ist jedoch überall die gleiche geblieben, ausser in Mt. 10, 23, der scheinbar in direktem Widerspruch zu den anderen Versen steht.

Die Deutung von Mt. 10, 23 gehört zu den meist umstrittenen in der heutigen Forschung, und zwar nicht zuletzt wegen der Tatsache, dass *Albert Schweitzer*³ seine ganze «konsequente Eschatologie» auf diesen Text aufgebaut hat. Seine eigene Auslegung wird jedoch abgewiesen werden müssen, weil das Wort sicher nicht im Rahmen der Aussendungsrede von Mt. 10 zu verstehen ist⁴. Möglicherweise haben wir es in 10, 23b mit einem Einzellogion zu tun: 23a redet von der Flucht der Jünger, während 23b von der Ausführung einer Aufgabe in den Städten Israels – also gerade *nicht* von einer Flucht! – redet⁵.

² *Future*, 194.

³ *Leben Jesu*, 405 ff.

⁴ Vgl. *Kümmel*, *Verheissung*, 55–61.

⁵ Vgl. *Kümmel*, *Verheissung*, 55. Ähnlich *Grässer*, *Parusieverzögerung*, 137–141, der V. 23b jedoch als Trostwort, das aus der Urgemeinde stamme, erklärt.

Zudem fügt V. 24 sich logisch an V. 23 a. Nehmen wir V. 23 b als Einzelspruch, so ergibt sich einwandfrei, dass dieser Spruch besagt, die Jünger werden einen Dienst zu Israel zu verrichten haben, der bis zur Parusie des Menschensohnes dauern wird. Über die Zeitdauer bis zur Parusie ist damit noch nichts gesagt, weil kein Anlass besteht, die zweite Person (im Verbum *τελέσητε*) zu pressen, also darunter nur die Zwölf zu verstehen. Aber gerade *wenn* wir nun hier – mit vielen Forschern – eine Aufgabe zur Verkündigung an Israel sehen wollen, ist es klar, dass 10, 23 b nicht in den Rahmen von 10, 17–23 hineinpasst. Es ergäbe sich dann (wie wir oben S. 155 festgestellt haben), dass Jesus in dieser Perikope *zweimal* von einem Zeugendienst seiner Jünger gesprochen hat. Das ist nun aber in den Paralleelperikopen nicht der Fall, wo der Zeugendienst jeweils nur *einmal* erwähnt wird (in Mt. 24, 9–14 am Schluss der Spruchgruppe, weil Mt. hier ja 10, 17–22 in einen Vers zusammenfasst). Auch aus diesem Grund müssen wir darum 10, 23 b als selbständiges Jesuswort betrachten, das analog zu dem Wort von der Heidenmission Mk. 13, 10 Par., auch eine *Judenmission* während der ganzen Zwischenzeit erwartet. Ein Unterschied liegt jedoch darin, dass in Mk. 13, 10 Par. die Heidenmission als ein *opus perfectum* erscheint, während nach Mt. 10, 23 b die Judenmission noch nicht zu Ende gekommen sein wird.

Wir kehren zurück zu Mk. 13, 9b. 10; Mt. 10, 18; 24, 14; Lk. 21, 12f.: der Hauptgedanke ist in allen diesen Texten der gleiche geblieben, nämlich der des Zeugnisses der Jüngerschar vor Heiden, und zwar nicht nur innerhalb Palästinas. Dass Jesus ein solches Wort gesprochen haben konnte, scheint uns als Ergebnis unserer bisherigen Untersuchung einwandfrei festzustehen⁶. Es bleibt nur noch zu fragen, in welcher *Form* dieses Logion auf ihn zurückgeht⁷. Am breitesten erscheint es bei Mt. (24, 14). Die ursprünglichere Fassung dürfte aber eher bei Mk. zu suchen sein⁸, jedoch nicht in der prosaischen Form, in der das Wort im Vergleich zu dem vorangehenden und dem folgenden Vers heute steht. Einzelne Handschriften lesen 13, 9 mit 13, 10a zusammen, und 13, 10b als selbständigen Satz, also: . . . *εἰς μαρτύριον*

⁶ Gegen Marxsen, Markus, 84, 86 («Sprache der Missionszeit») und Grässer, Parusieverzögerung, 138 (eine «hellenistische Parallele» zu Mt. 10, 23b).

⁷ Für die Annahme einer solch komplizierten Vorgeschichte unseres Spruches, wie sich H. B. Sharman, *The Teaching of Jesus about the Future*, Chicago 1909, 141–145, die Sache vorstellt, besteht nicht der geringste Anlass.

⁸ So auch Michaelis, Verheissung, 20; Beasley-Murray, *Future*, 197, 252–255; scheinbar anders Lohmeyer, Markus, 272.

αὐτοῖς καὶ εἰς πάντα τὰ ἔθνη. πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον⁹. Auf diese Weise wird das Problem aber nicht gelöst. Am besten wird man der poetischen Struktur des Abschnittes dadurch gerecht, dass man hier eine Konjektur anbringt wie *Beasley-Murray*¹⁰ sie vorschlägt:

παρὰ δώσουσιν ὑμᾶς εἰς συνέδρια,
καὶ εἰς συναγωγὰς δαρήσεσθε,
καὶ ἐπὶ ἡγεμόνων καὶ βασιλέων σταθήσεσθε
ἐνεκεν [τοῦ ὀνόματός] μου.

εἰς μαρτύριον ὑμῶν [γενήσεται.]
καὶ τοῖς ἔθνεσιν [μαρτυρηθήσεται.]
πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον
[πρὸ τοῦ ἔλθειν] τὸ τέλος.

In einer solchen Konjektur behält man nicht nur die poetische Form, sondern fasst man auch das zusammen, was in allen Paralleltexten das Wesentliche ist.

⁹ S. dazu *Beasley-Murray*, *Future*, 253. Ausgehend von dieser Interpunktion, geht G. D. *Kilpatrick*, *The Gentile Mission in Mark and Mark 13*, 9–11, in: *Studies in the Gospels, Essays in Memory of R. H. Lightfoot*, Oxford 1955, 145–158, ganz eigene Wege in der Deutung unseres Textes. Er kommt zu dem Ergebnis, dass Mk. 13, 9–11 zwar eine weltweite *Judenmission*, nicht aber eine weltweite *Heidenmission* voraussagt.

¹⁰ *Future*, 253.

Kapitel 9

Mk. 13, 10 Par.: Auslegung

a) Zeugnis und Leiden

Die Spruchgruppe Mk. 13, 9–13 Par. befasst sich, wie alle Sprüche der eschatologischen Rede, mit einer Charakteristik der bevorstehenden «Zwischenzeit». Diese wird deutlich gekennzeichnet als eine Zeit des *Zeugnisses* und des *Leidens*: V. 9c. 10. 11b reden von dem Zeugnis des Jüngers, V. 9ab. 11a von Verfolgungen der Jünger von seiten der Gewalthaber dieser Welt, V. 12. 13 von Nachstellungen sogar durch die nächsten Familienglieder, so dass der Hass ein ganz allgemeiner wird. Oben haben wir schon festgestellt (S. 153–158), dass wir es in Mk. 13, 9–13 (Mt. 10, 17–22; 24, 9–14; Lk. 21, 12–19) mit einer Spruchgruppe zu tun haben, die formal nicht sehr exakt umgrenzt ist. Dennoch wurden diese Sprüche wegen ihrer deutlichen Verwandtschaft untereinander in der Gemeinde immer wieder gemeinsam zitiert: für die Gemeinde gehören ja Zeugnis und Leiden unzertrennlich zusammen. Diese Schau ist nicht nur aus ihrer konkreten Erfahrung in einer feindseligen Welt geboren, sondern nährte sich auch, und zwar vor allem, aus den Aussagen ihres Herrn und des AT. Der 119. Psalm, der immer wieder von dem Gesetz als den «Zeugnissen» spricht, verschweigt ja nicht die Schmach und Verachtung, die das Zeugnis tragen muss (vgl. bes. 119, 46 zu Mk. 13, 9)¹. Und in Deuterogjes., wo die universale Wirkung des Knechtes Jahwes anklingt, gehört mit diesem Zeugnisgedanken ja auch ausdrücklich das *Leiden* zusammen. Diese Verbindung kehrt Mk. 13, 9–13 Par. wieder, fehlt aber weithin im Judentum². Mk. 13, 9–13 vollzieht nun aber noch über Ps. 119 hinaus die Einigung zwischen Zeugnis und Leiden. Es wird über das Zeugnis mehr gesagt als im AT. Nicht nur bringt das Zeugnis Leiden, sondern – besonders deutlich Lk. 21, 13 –: das Leiden

¹ S. Busch, Syn. Eschatologie, 86 f.

² Zumal in der jüdischen Exegese von Jes. 53. Dazu weiter Busch, Syn. Eschatologie, 87–90; P. Seidelin, Der Ebed Jahwe und die Messiasgestalt im Jesajataratum, ZNW 1936, 194–231; Wolff, Jesaja 53, 38–54; Jeremias, Art. *παῖς θεοῦ*; ThWNT V, 676–698; Cullmann, Christologie, 57–59.

selbst wird zum Zeugnis³. Mission und Passion gehören also nicht nur für Jesus – erst jenseits des *Kreuzes* beginnt die *Mission!* –, sondern auch für seine Jünger zusammen. Diese Schau, die für die kommende Zeit so wichtig sein wird, erteilt Jesus nicht nur Mk. 13, 9–13 Par., sondern auch Lk. 12, 8–12 und Mt. 23, 34. Es wird darum so sein, dass jede Steigerung des missionierenden Wirkens eine Steigerung der Nöte hervorruft, während jede Steigerung der Nöte auf das Ende vorausweist⁴.

Freilich wird nun aber ein Einwand erhoben: das Wort *μαρτύριον* (Mk. 13, 9; Mt. 10, 18; 24, 14; Lk. 21, 13) könne nicht von dem *werbenden* Zeugnis der missionarischen Verkündigung verstanden werden, sondern nur im Sinne eines *belastenden* Zeugnisses⁵. Nun hat in der Tat die Wortgruppe *μάρτυς* usw. zunächst die Bedeutung von (profaner) Zeugnisablegung vor Gerichten. Es geht dabei speziell um die Bezeugung von Tatsachen. Bald aber, besonders im lukianischen Sprachgebrauch, erfolgt dann eine Erweiterung der Verwendung und Bedeutung: der Tatsachenzeuge ist auch Zeuge im Sinne des werbenden Bekenners. Diese Tatsachen, namentlich die, welche von der Auferstehung Jesu handeln, lassen sich nicht bezeugen, ohne dass gleichzeitig auf ihre Bedeutung hingewiesen und deren gläubige Anerkennung mit Nachdruck gefordert wird. Als solche «Zeugen» begegnen uns die Jünger wiederholt in der Apg.: der Auferstandene hat ihnen ja verheissen: «Ihr werdet meine Zeugen sein» (Apg. 1, 8). Die Tatsache, dass Stephanus als «sein (scil. Jesu) Zeuge» bezeichnet wird (Apg. 22, 20), bereitet dann auf eine folgende Erweiterung dieses Begriffes vor, und zwar auf den technischen Sprachgebrauch der Kirche, wo der *μάρτυς* ausgerechnet der *Blutzeuge*, der «Märtyrer» wird. Der Genetiv *σου* zeigt jedoch, dass hier der ursprüngliche Sinn von *μάρτυς* durchaus noch gehört wird⁶.

Von diesem späteren Gebrauch von *μάρτυς* usw. ist in Mk. 13, 9 Par. noch nichts zu merken, obwohl das *μαρτύριον* hier ganz deutlich eine Beziehung zur Verfolgung hat. Nicht weil die Jünger leiden,

³ Vgl. Busch, Syn. Eschatologie, 124; Klostermann, Synopt., 566.

⁴ S. Ridderbos, Koninkrijk, 395 f.; Flückiger, Dogma, 114; Beasley-Murray, Future, 191–199; Stählin, Endschau und Mission, 135 f.; Zahn, Matthäus, 655; Hartenstein, Die Mission unter den Zeichen der Zeit, EMM 1937, 193–200. Vgl. auch Cullmanns Exegese von 2. Thess. 2, 6 und Offenb. 6, 1–8 (Christus, 141 f., 145–147).

⁵ Vgl. Strathmann, Art. *μάρτυς*, *κτλ.*, ThWNT IV, 508–510; H. von Campenhause, Die Idee des Martyriums in der alten Kirche, Göttingen 1936, 23–26.

⁶ Vgl. Strathmann, ThWNT IV, 492–498.

sind sie Zeugen, sondern weil sie bezeugen, leiden sie, und darum kann es auch geschehen, dass ihr Leiden – ihr zeugnishaftes Leiden – zum Zeugnis wird. Was bedeutet dieses «Zeugnis», dieses μαρτύριον nun aber? Das verwandte Wort μαρτυρία bezeichnet meistens das für den Glauben werbende Zeugnis, dessen Inhalt Christus bildet – so vor allem im johanneischen Schriftenkreis⁷. Diesen Sinn kann μαρτύριον nicht haben⁸. Es kommt aber in den synoptischen Evangelien auch nie vor ohne eine direkte Beziehung zu diesem Sinn. Das μαρτύριον hat immer die μαρτυρία zur Voraussetzung. Indem die μάρτυρες vor den irdischen Gerichtshöfen Zeugnis ablegen (μαρτυροῦσιν), wird ihr werbendes Zeugnis (μαρτυρία), falls es nicht angenommen wird, zu einem belastenden Zeugnis (μαρτύριον) über ihre Ankläger im endzeitlichen Gericht. Die Gerichtssituation wird dort eine umgekehrte sein, wenn die Apostel selbst mit zu Gericht sitzen (vgl. Mt. 19, 28) und die Ankläger von jetzt zu Angeklagten werden⁹. Es wird das geschehen, was auch in Mt. 10 leise angedeutet wird: dass die Schafe (V. 6), insofern sie die μαρτυρία verwerfen, zu Wölfen (V. 16) werden.

Es ist darum unerlaubt, in Mk. 13, 9c. 10 Par. den Gedanken an das *werbende* Zeugnis ganz ausser Spiel zu lassen, denn dieses ist die unentbehrliche Voraussetzung jenes anderen «Zeugnisses». Dass auch Mt. und Mk. es so verstanden haben, wird bestätigt durch ihren Gebrauch des Begriffes *εὐαγγέλιον*, der – ob man nun darin Jesu Predigt von der nahen Gottesherrschaft, oder die urchristliche Verkündigung des Lebens, Sterbens und Auferstehens Jesu sehen will (dazu oben, S. 51–60) – auf jeden Fall eine *werbende Frohbotschaft* bedeute.

b) «In der ganzen Oekumene»

Paul *Althaus* hat behauptet, die Bezeichnung *εἰς πάντα τὰ ἔθνη* bzw. *ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ* (Mk. 13, 10; Mt. 24, 14) habe nur den Blick auf «die Mittelmeer-Menschheit, auf das eine Geschlecht, das zugleich das erste nach Christus und das letzte vor dem Ende ist».

⁷ Vgl. *Strathmann*, ThWNT IV, 504–508; s. auch *Théo Preiss*, Die Rechtfertigung im johanneischen Denken, ETh 16, 1956, 289–310.

⁸ Darin ist *Von Campenhausen* und *Strathmann* (s. oben, Anm. 5) Recht zu geben.

⁹ Nachträglich sehe ich, dass *C. E. B. Cranfield*, St. Mark 13, ScJTh 6, 1953, 291–293, diese Stelle auf eine ähnliche Weise auslegt.

Es könne nicht die ganze Völkerwelt gemeint sein, denn: «Was heisst ‚alle Völker‘? Inzwischen sind ‚Völker‘ untergegangen, zersetzt, vermischt, erneuert, ohne dass ihnen das Evangelium gepredigt wäre . . .»¹.

Wir möchten bei den erwähnten Ausdrücken einen Augenblick verweilen, um *Althaus'* Behauptung zu prüfen. Zunächst wäre hinzuweisen auf die Tatsache, dass Mt. ἡ ὅλη οἰκουμένη scheinbar einfach als Wechselbegriff für πάντα τὰ ἔθνη bei Mk. versteht. In einem ähnlichen Vers heisst es dann Mt. 26, 13, das Evangelium werde gepredigt werden ἐν ὅλῳ τῷ κόσμῳ (Mk. 14, 9: εἰς ὅλον τὸν κόσμον), während in Mt. 28, 19, wie in Mk. 13, 10, von πάντα τὰ ἔθνη die Rede ist. Nun ist der Sinn von κόσμος hier eindeutig: er kann nur die ganze Welt, bzw. spezifisch die *Menschenwelt* bezeichnen. Auch der Nebengedanke an den κόσμος als gefallene Schöpfung spielt hier zweifellos mit². Da wäre nun zu fragen, ob in Mk. 13, 10; Mt. 24, 14; 28, 19 nicht auch an die gesamte Menschheit zu denken wäre. Eine Antwort auf diese Frage erteilt der spätere Markusschluss, den wir gewissermassen den ältesten Kommentar zu diesen Stellen nennen können, und wo es heisst (16, 15): πορευθέντες εἰς τὸν κόσμον ἅπαντα κηρύξατε τὸ ἐναγγέλιον πάσῃ τῇ κτίσει. Dass hier nicht nur die Mittelmeerwelt gemeint sein kann, dürfte klar sein. Auch ohne diesen Markusschluss kann man aber schwerlich in Mk. 13, 10 Par. nur an die Mittelmeer-Menschheit denken³.

Interessante Beobachtungen lassen sich indessen auch aus dem neutestamentlichen Gebrauch des Begriffes οἰκουμένη ableiten⁴. Der Ausdruck kommt im NT relativ spärlich vor. Mt. bringt ihn nur einmal (24, 14, als Parallele zum marcinischen πάντα τὰ ἔθνη), wäh-

¹ Die letzten Dinge, 280–282. Ähnlich *Meinertz*, Heidenmission, 151–157, nach dem dieses Wort Jesu im Jahre 70 erfüllt worden sei; dann sei das τέλος gekommen, nämlich die Zerstörung Jerusalems.

² Dazu *H. Sasse*, Art. κόσμος, ThWNT III, 887–896.

³ So oder ähnlich auch *Ridderbos*, Koninkrijk, 411 f.; *Schrenk*, Israel im NT, 13 f.; *Oepke*, Gottesvolk, 172; *Zahn*, Matthäus, 655 f.; *J. C. Hoekendijk*, Mission und Oekumene, EMM 1951, 152 f.; *W. A. Visser 't Hooft*, Die Mission als oekumenische Tat, «Sammlung der Gemeinde», Heft 5, Basel 1941; *Dürr*, Kirche, Mission und Reich Gottes, EMM 1953, 137 f. («In der Mission wird die Geographie sozusagen zu einem theologischen Begriff» – vgl. auch *W. Freytag*, Die neue Stunde der Weltmission, EMM 1951, 145); *Wendland*, Eschatologie, 245 f.; *Stählin*, Endschau und Mission, 99–102.

⁴ Dazu *Michel*, Art. οἰκουμένη, ThWNT V, 159–161 und besonders *M. Paeslack*, Die «Oekumene» im Neuen Testament. Theologia Viatorum (Jahrbuch der kirchlichen Hochschule Berlin) II, 1950, 33–47.

rend Luk. eine gewisse Vorliebe für ihn offenbart (Lk. 2, 1; 4, 5; 21, 26; Apg. 11, 28; 17, 6. 31; 19, 27; 24, 5) und Paulus ihn nur im Zitat gebraucht (Röm. 10, 18). Oft scheint *οικουμένη* nicht so sehr einfach die von Menschen bewohnte Welt zu bedeuten, sondern eher die *im Banne Satans* liegende Menschheit (vgl. Lk. 4, 5f.; Apg. 19, 27; Offenbarung 12, 9; 16, 14). Es spielen hier also Gedanken mit, die sich mit der Apokalyptik berühren. Eine apokalyptische Schau findet sich auch an anderen *οικουμένη*-Stellen, wie Lk. 21, 26, Apg. 17, 31 und Offenb. 3, 10, wo die «Oekumene» in Beziehung zum endzeitlichen Gericht gesetzt wird. Eine weitere Bedeutung von «Oekumene» scheint ganz in der Nähe der oben angezeigten ersten Bedeutung des Wortes («Oekumene» als die im Banne Satans liegende Menschheit) zu liegen und findet sich auch vor allem bei Lk.: Es handelt sich um eine Annäherung an das *politische* «Oekumene»-Verständnis, nämlich um den Anspruch des römischen Reiches auf Weltherrschaft (vgl. besonders Lk. 2, 1; Apg. 17, 6; 24, 5). Man darf darum wohl fragen, ob Lk. das römische Reich nicht ein wenig anders sieht als Paulus es in Röm. 13 tut, nämlich eher im Sinne von Offenb. 13⁵. Hinter Rom und seinem Weltanspruch stehen Dämonen, oder *eine* dämonische Macht⁶, die der eigentliche Feind des bekennenden Jüngers ist.

All diese Bedeutungsnuancen von «Oekumene» treffen sich in Hebr. 1, 6, wo es heisst, dass Gott seinen Erstgeborenen «in die Oekumene» einführt. Der Erstgeborene Gottes wird also in die unter der Gewalt des Satans liegende Menschheit gesandt. Ganz analog heisst es auch in Mt. 24, 14⁷, dass die Kunde von diesem «Erstgeborenen» «in der ganzen Oekumene» erschallen muss. Dadurch, dass das Evangelium verkündigt wird in der ganzen im Banne Satans liegenden Oekumene, auf die Rom seinen universalen Anspruch erhebt, wird die Oekumene reif gemacht für das letzte Gericht.

⁵ So M. Paeslack, a. Anm. 4 a. O., besonders 39. Die Verschiedenheit in der Einstellung dem Staat gegenüber ist jedoch nur eine relative. Im Grunde wird der Staat in Röm. 13 und Offenb. 13 gleich gewertet – s. vor allem O. Cullmann, *Der Staat im NT*, Tübingen 1956, 36–66; R. Morgenthauer, *Roma – Sedes Satanae*. Röm. 13, 1 ff. im Lichte von Lk. 4, 5–8, ThZ 1956, 289–304.

⁶ Eine gleiche Schau der herrschenden Weltreiche besteht ja auch – jedoch viel ausgeprägter – in der spätjüdischen Apokalyptik, namentlich im Henochbuch; vgl. dazu Cullmann, a. Anm. 5 a. O., 67–80; N. Messel, *Die Einheitlichkeit der jüdischen Eschatologie*, BZAW 30, 1915, 163–180.

⁷ Paeslack, a. Anm. 4 a. O., 46 f., erkennt diese Analogie zwischen Hebr. 1, 6 und Mt. 24, 14 und möchte darum diese letzte «unbequeme» Stelle in ihrer Ursprünglichkeit anzweifeln.

c) «Zuvor . . . und dann wird das Ende kommen»

Mk. berichtet, dass das Evangelium *zuvor* an alle Völker verkündigt werden muss. Im Kontext besagt dieses *πρῶτον*, dass die Weltmission den allgemeinen *Verfolgungen* vorangehen werde. Angesichts des lockeren Aufbaus der ganzen Perikope (s. oben, S. 153–158) dürfen wir diesem Wort jedoch nicht zuviel Bedeutung beimessen. Das geht auch daraus hervor, dass Mt. sich die Freiheit erlaubte, seine Parallele zu Mk. 13, 10 ans *Ende* der entsprechenden Perikope (24, 9–14) zu setzen. Im matthäischen Zusammenhang geht die Weltmission also nicht der Drangsal voran, sondern mit und unter Drangsal geht sie dem «Ende» selber voran. Zweifellos hat Mt. Mk. hier richtig interpretiert. Was bedeutet nun aber dieses *τέλος* von Mt. 24, 14? *Kümmel* hat durch sorgfältige Analyse gezeigt, dass Ausdrücke wie «das Ende», «der Tag des Gerichtes», «jener Tag», und «der Tag des Menschensohnes», sofern sie in eschatologischen Zusammenhängen stehen, nur *Eines* bedeuten können, nämlich das endgeschichtliche Ereignis, das durch die Parusie des Menschensohnes eingeleitet wird¹. Auch in Mt. 24, 14 kann *τέλος* nur diesen Sinn haben. Jedenfalls kann es unter keinen Umständen auf die Zerstörung Jerusalems hinweisen².

Auf dieses endgeschichtliche Ereignis muss sich auch das *πρῶτον* von Mk. 13, 10 beziehen. Wir werden dieses Wort folglich als eine zeitliche Aussage, als «zuvor» verstehen müssen. Zwar spielt die zeitliche Aufeinanderfolge der Ereignisse in der eschatologischen Rede keineswegs eine solch überragende Rolle wie *Kümmel* meint (s. oben, S. 152 f.), aber andererseits wäre es doch vollkommen unberechtigt, *alle* chronologischen Angaben auszumerzen. Dies tut freilich *Michaelis*³, indem er geltend machen will, dass *πρῶτον* hier nicht zeitlich «zuvor» bedeuten könne, sondern besagen wolle, dass das Evangelium *überhaupt* an die Heiden herangetragen werden müsse, oder dass die Jünger vor Gerichten *besonders* und *vor allem* darauf bedacht sein sollten, den heidnischen Gerichtsbehörden das Evangelium zu verkündigen. Eine solche Eliminierung der zeitlichen Bedeutung hat aber vom Text her keine Legitimation – auch nicht wenn

¹ Für nähere Einzelheiten, s. *Kümmel*, Verheissung, 29–47. Vgl. auch *Busch*, Syn. Eschatologie, 70–79, 84; *Beasley-Murray*, Future, 199–204, 260 f.; *Schlatter*, Christus, 473–484; *Ridderbos*, Koninkrijk, 373–447.

² So nämlich *Meinertz*, Heidenmission, 151–157.

³ Verheissung, 19–21; ähnlich *Lagrange*, Marc, 338.

wir Mk. 13, 10 als Einzellogion verstehen – und trägt ausserdem der matthäischen Fassung des Spruches nicht Rechnung⁴. Andererseits muss jedoch beachtet werden, dass ein Ausdruck wie *πρωτον* hier gar nicht mehr die Reichweite hat, wie das in der jüdischen Apokalyptik der Fall war, insofern er im Zusammenhang von Mk. 13, 10 Par. keineswegs gebraucht werden kann, um den Zeitpunkt des Endes auch nur annähernd zu berechnen. Es lässt sich ja nie sicher berechnen, wann und wie alle Völker das Evangelium gehört haben werden. Wann hätten wirklich alle «gehört», so dass die volle Verantwortung sie trifft⁵? Die Antwort auf diese Frage ist keiner Berechnung zugänglich. Die Frage der Jünger in Mk. 13, 4 Par. (vgl. Apg. 1, 6), die durchaus eine Frage der Apokalyptik ist, wird in Mk. 13, 10 Par. *nicht* beantwortet. Darum ist es auch besser, die Weltmission nicht ein «Vorzeichen» des Endes zu nennen. In dieser Bezeichnung liegt ja eine programmatische Fixierung, die der historisch-kritisch erfassbaren Wirklichkeit der Mission nicht standhält⁶. Mission wird ja nicht nur unmittelbar vor dem Ende geübt, sondern während der ganzen Zwischenzeit. Gerade sie füllt diese Zwischenzeit aus, indem sie aus einer geschehenen Wirklichkeit schöpft und auf ein immer unmittelbar und aktuell nahe bevorstehendes Eschaton hin lebt⁷. Darum ist sie, auch im Sinne des Markusevangeliums⁸, nicht eine blossе «vor-
ausgehende Epoche», sondern selbst ein eschatologischer Vorgang. Die apokalyptische Frage nach dem «Wann» ist für uns illegitim geworden, weil wir mitten in einem eschatologischen Vorgang stehen und dem eigentlichen Eschaton entgegengehen.

d) «Es muss verkündigt werden das Evangelium . . .»

Das Ende wird in Mk. 13, 10 Par. ausdrücklich in Beziehung zur Verkündigung des Evangeliums gesetzt. Dabei wird das Verbum

⁴ Gegen diese Auslegung *Michaelis'* äussert sich auch *Ridderbos*, *Koninkrijk*, 411 f. Eine Fehlinterpretation unseres Logions liegt auch bei *G. D. Kilpatrick*, *The Gentile Mission in Mark and Mark 13, 9–11*, in: *Essays in Memory of R. H. Lightfoot*, 1955, 152 f. vor. Er nimmt nämlich 13, 10b mit 13, 11 zusammen und übersetzt: «Before you are arrested and beaten and appear before rulers, the Gospel must first be preached» (s. auch oben, S. 158, Anm. 9).

⁵ Vgl. *Schniewind*, *Matthäus*, 242.

⁶ Vgl. *Rosenkranz*, *Weltmission*, 7.

⁷ Vgl. *Althaus*, *Die letzten Dinge*, 275–282.

⁸ Gegen *Conzelmann*, *Mitte*, 187.

κηρύσσειν gebraucht. Eine Untersuchung nach dem Gebrauch der Wortgruppe κῆρυξ, κηρύσσειν und κήρυγμα im NT ergibt u. a. Folgendes¹: Im Vergleich zum Hellenismus, wo der κῆρυξ eine ausserordentlich wichtige Rolle spielt, tritt dieser Begriff im NT stark zurück. Er begegnet uns dort nur dreimal, nämlich in der späteren Briefliteratur (1. Tim. 2, 7; 2. Tim. 1, 11; 2. Petr. 2, 5). Umgekehrt tritt in der griechischen Literatur zahlenmässig wie bedeutungsmässig das Verbum κηρύσσειν völlig hinter dem Substantiv zurück, während das Verbum im NT an 61 (bzw. 65) Stellen vorkommt. Ähnlich wie der Begriff κῆρυξ kommt auch das abgeleitete Substantiv κήρυγμα im NT relativ spärlich vor, und zwar nur an 8 Stellen. Es ist somit deutlich, dass im NT das ganze Gewicht auf das *Verbum* gelegt wird. Das Substantiv κῆρυξ ist nicht nur durch seine griechische Vorgeschichte zu stark belastet, es muss auch betont werden, dass es auf die *Person* des κῆρυξ nicht ankommt, sondern nur auf das Wort, das er verkündigt, also nur auf seine *Tätigkeit*. Anders ist es mit dem Begriff ἀπόστολος, wo das Substantiv nur das *Gesandtsein* ausdrücken will und sich somit vollkommen neben das Verbum ἀποστέλλειν stellt. Der ἀπόστολος ist nicht der Sender, sondern der *Gesandte*; der Begriff wird also *passivisch* verstanden². Beim Ausdruck κῆρυξ wird dagegen das *Aktive* betont: der κῆρυξ ist der *Verkündiger*. Eben deshalb ist der Begriff untauglich, das Spezifische der neutestamentlichen Botschaft zum Ausdruck zu bringen.

Dies kann nur das *Verbum* κηρύσσειν tun. Es bedeutet: proklamieren, ist also das Ausrufen eines Ereignisses. In der Regel wird das Verbum transitiv gebraucht und der Inhalt der Verkündigung durch ein Substantiv im Akkusativ angegeben. Am häufigsten wird als dieser Inhalt τὸ ἐναγγέλιον genannt (so, ausser Mk. 13, 10 Par., auch noch Mt. 4, 23; 9, 35; 26, 13; Mk. 1, 14; 14, 9; Gal. 2, 2; Kol. 1, 23; 1. Thess. 2, 9; 2. Tim. 1, 11). Gelegentlich wird κηρύσσειν auch als Synonym von ἐναγγελίζεσθαι gebraucht (vgl. Lk. 4, 43f.; 8, 1). Die Beziehung zwischen «verkündigen» und «Evangelium» bzw. «evangelisieren» ist somit eine ganz auffallende und ausgeprägte und sicher nicht eine zufällige. Weist κηρύσσειν auf den Akt der Verkündigung hin, so deuten ἐναγγέλιον und ἐναγγελίζεσθαι den Inhalt dessen, was verkündigt wird, an. Beide Male ist der κῆρυξ ganz un-

¹ Zum Folgenden besonders G. Friedrich, Art. κῆρυξ κτλ. ThWNT III, 682-717; s. auch H. Dürr, EMM 1953, 137 f.

² Vgl. Rengstorf, Art. ἀπόστολος, ThWNT I, 407.

wichtig; wichtig ist nur, *dass* er verkündigt und *was* er verkündigt³.

In unserem Text wird die Unwichtigkeit des κηρυνξ noch dadurch unterstrichen, dass seine Person überhaupt nicht – auch nicht annähernd – genannt wird. Jeder Gedanke an den «Verkündiger» wird weiter dadurch unmöglich gemacht, dass das Verbum κηρύσσειν hier in der Passivform gebraucht wird: «es *wird* verkündigt werden» (Mt. 24, 14), und noch stärker bei Mk.: «es *muss* verkündigt werden» (13, 10).

Dieses δεῖ des Mk. verdient Beachtung: der Begriff drückt die Notwendigkeit des eschatologischen Geschehens aus, ist also für das NT ein eschatologischer Terminus. «Es ist das δεῖ des geheimnisvollen Gottes, der im eschatologischen Geschehen seine Pläne mit der Welt durchführt. Nicht blinder Schicksalsglaube, sondern Glaube an Gottes ewige Pläne formuliert dieses δεῖ»⁴. Nicht umsonst wusste ja die Urgemeinde, dass ihre ganze Missionstätigkeit nur κατὰ τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ geschah und geschehen konnte⁵. Die Mission erscheint also Mk. 13, 10 als ein Stück von Gottes endzeitlichem Handeln. Dies besagt nicht nur das δεῖ, sondern auch das κηρυχθῆναι, denn nach der Redeweise jener Zeit drückt das Passiv das Handeln Gottes aus. Es läge näher, zu sagen: «Ihr *müsst* verkündigen», wie das in Mt. 28, 18–20 tatsächlich der Fall ist. Mitten in einer Rede, die die Form der direkten Anrede nicht spart, steht aber hier eine schlichte Passivform: «es wird verkündigt werden». Das *Leiden* ist eigentlich des Jüngers Teil und Beitrag; die *Mission* dagegen ist nicht seine Sache, sondern Sache Gottes (vgl. Mt. 10, 19f.). Mission ist das von Gott errichtete Zeichen der Endzeit⁶.

Dennoch wäre es falsch und unberechtigt, aus diesem δεῖ κηρυχθῆναι folgern zu wollen, die endzeitliche Mission habe mit menschlichem Verkündigen überhaupt nichts zu tun, wie Albert Schweitzer sich die Sache vorstellt: Jesus teile den Missionseifer der Schriftgelehrten und Pharisäer nicht (vgl. Mt. 23, 15), weil er nicht im Missionsuniversalismus, sondern im alten Erwartungsuniversalismus denke, nach welchem Heiden als solche, die zum Reiche berufen sind, mit

³ Ganz analog trifft im NT κηρύσσειν auch sehr oft mit ἀποστέλλειν zusammen (vgl. Mk. 3, 14; Lk. 4, 18; 4, 43 f.; 9, 2; Röm. 10, 15; 1. Tim. 2, 7; 2. Tim. 1, 11).

⁴ Grundmann, Art. δεῖ, ThWNT II, 23; vgl. Liechtenhan, Urchr. Mission, 32; Lohmeyer, Markus, 272.

⁵ Vgl. Stählin, Heim-Festgabe, 99–119.

⁶ Vgl. Stählin, Endschau und Mission, 136 f.; W. Freytag, Mission im Blick aufs Ende, EMZ 1942, 324.

dem Anbrechen der messianischen Zeit offenbar würden. Heiden vorher bekehren, hiesse für Jesus also, selber in die Hand nehmen, was Gott sich vorbehalten hat. Gerade ein Erwartungsuniversalismus verbiete eine solche Mission. Für die Heiden bleibe es einfach dabei, dass Gott eine Anzahl aus ihnen erwählt habe und beim Erscheinen des messianischen Reiches in dieses aufnehmen werde. Es solle aber keine Predigt an sie ergehen. Die Gnade, durch freien Entscheid zu kommen, sei den Kindern Israels vorbehalten. So erkläre es sich, dass Jesus universalistisch denkt und jüdisch-partikularistisch handelt⁷. Gegen diese Interpretation unseres Textes spricht nun aber der Gebrauch des Verbums *κηρύσσειν* – wenn auch im Passiv. Das Kommen der Heiden erfolgt immer erst nach der Verkündigung *durch Menschen*. Der Verkündiger ist an sich nicht wichtig, aber insofern er *verkündigt*, ist er von ausserordentlicher Wichtigkeit. Gott verkündigt nicht selbst, sendet auch nicht Bücher, sondern *Boten* zu den Menschen⁸. Ein Herzukommen der Heiden ohne Busse, gewissermassen kraft magischen Zwangs, würde der Gesamtauffassung Jesu widerstreiten und lässt sich auch nicht aus Mt. 8, 11 f. Par. herauslesen, wo das Entscheidende gerade darin liegt, dass die Heiden, anders als die «Söhne des Reiches», auf Grund ihres *Gehorsams* herzukommen⁹. Wir werden nicht mit *Schweitzer* nur von «Gericht und Vollendung», sondern von

⁷ Die Mystik des Apostels Paulus, Tübingen 1930, 176–178; vgl. H. Schlier, Heidenmission, 170; Lohmeyer, Markus, 272. *Jeremias*, Verheissung, 19 f., 25, 47 f., ist der Meinung, dass für Jesus die Heiden erst in der Gerichtsstunde durch einen Ruf des Engels Gottes zum Heil geführt werden sollen (so seine Auslegung von Mt. 8, 11 f. Par.; Mk. 13, 10 Par., im Anschluss an Offenb. 14, 6). Damit entfernt er sich faktisch keineswegs von der Interpretation *Schweitzers*. Diese Auffassung erklärt aber sicher nicht das Vorhandensein einer urchristlichen Mission, die sich selbst keineswegs als ein «apokalyptisches Geschehen», als «Proklamation durch Engelmund» verstanden hat. Die Feststellung *Jeremias*' (S. 60–62), dass es sich bei dem Ruf an Israel und der Eingliederung der Heiden in das Gottesreich durch die Verkündigung der Urgemeinde nun doch um ein «heilsgeschichtliches Nacheinander» handelt, und dass dieses «Nacheinander» sich trotz jeder konsequent-eschatologischen Auffassung Jesu noch in fortgesetzter Zeit und Geschichte vollzieht, kommt angesichts seiner oben erwähnten Interpretation daher ziemlich unvorbereitet und unvermittelt. So stellt er auf den letzten Seiten seiner Arbeit (61 f.) sogar fest – was er früher (S. 25) geleugnet hat – dass dieses «Nacheinander» auf Jesus selbst zurückgeht. Merkwürdigerweise führt er dann als Belege Mt. 10, 5 f.; Mk. 14, 24 Par. an, nicht aber Mk. 7, 27; 13, 10 Par.; 12, 1–9; Mt. 22, 1–10 Par.

⁸ Vgl. *Friedrich*, ThWNT III, 712; s. auch C. E. B. Cranfield, St. Mark 13, ScJTh 1953, 293–295.

⁹ Vgl. *Oepke*, Gottesvolk, 171.

«Gnadenzeit, Gericht und Vollendung» reden müssen¹⁰. Darum ist es sinnvoll, dass Jesus in Mk. 13, 10 Par. gerade das dynamische und aktive Verbum *κηρύσσειν* gebraucht. Er hat jedoch allen Anlass, den *κηρυξ* nicht zu erwähnen und das Verbum in der Passivform zu gebrauchen. Damit betont er, dass es hier nicht um eine *Mittlerstellung* der Jünger gehen kann. Das war ja im Judentum der Fall, wo Israels Mittlerstellung so stark betont wurde, dass die Jahwebotschaft kaum je weiter als bis zu diesem «Mittler» gekommen ist. Dort konnte das ökumenische Evangelium von Jes. 52, 7 ausarten in Erwartungen wie die, dass «jeder Einzelne von Israel 2 800 Knechte», heidnische Knechte haben solle¹¹. Gegen *dieses* Verständnis einer menschlichen Mittlerstellung wendet sich das *δεῖ κηρυχθῆναι*, und nicht gegen eine menschliche Verkündigung überhaupt.

e) Weltweite Mission eine *Bedingung* für die Parusie?

Das Judentum zur Zeit Jesu weiss von vielerlei «Bedingungen», die zu erfüllen seien, ehe das messianische Reich eintreffen könnte. Der Anbruch der messianischen Heilszeit kann durch Israels Verhalten verzögert werden, aber umgekehrt kann man das Kommen des «Tages des Messias» auch beschleunigen bzw. ihn herbeizwingen. Dies könne geschehen 1. durch Busse, 2. durch das Halten der Gebote (vor allem des Sabbatgebotes), 3. durch Torastudium und 4. durch Wohltätigkeit. Ausserdem sei das Datum des messianischen Reiches für menschliches Errechnen zugänglich¹. Diese vier Bedingungen haben in den Aussagen Jesu keinen Platz. Überdies wird ausdrücklich betont (vgl. Mk. 13, 32), dass keine menschliche Berechnung den Zeitpunkt des Endes feststellen kann. Kommen wir nun aber zu einer Aussage wie Mk. 13, 10 Par., dann bekommt man zunächst den Eindruck, als sei hier von einer «Bedingung» für die Parusie die Rede. Nur wäre es dann eine dem Judentum unbekannte Bedingung, nämlich die Verkündigung des Evangeliums in der ganzen Welt. In der Tat interpretieren auch manche Forscher diese Stelle, als sehe sie

¹⁰ Vgl. *Flückiger*, *Dogma*, 109.

¹¹ Vgl. *Billerbeck* III, 10; *Busch*, *Syn. Eschatologie*, 89.

¹ Vgl. *Cullmann*, *Christus*, 139–141; *Billerbeck* I, 599–601; II, 589; IV, 977–1015; *Stählin*, *Endschau und Mission*, 134, 141.

die weltweite Mission als eine solche Bedingung². Viel weiter ging aber noch die Missionstheologie des 19. Jahrhunderts, indem sie nicht nur diese Stelle so interpretierte, sondern auch durch ihre weltweite Missionstätigkeit versuchte, die Wiederkunft Jesu zu beschleunigen. Im Grunde bedeutete diese Theologie, wie sie namentlich von Hudson Taylor, Simpson, Grattan Guinness, Franson und gewissermassen auch John Mott vertreten worden ist, eine Erneuerung der Apokalyptik, für die die Gegenwart leer war, die im Grunde keine Aufgabe in dieser Welt sah, und die in allen ihren unvergleichlichen Anstrengungen den Blick nur auf das jenseitige Reich Gottes gerichtet hielt (vgl. oben, S. 11 f.).

Wie viel Richtiges und Empfehlenswertes es auch an der Theologie und der Missionspraxis dieser Männer geben mag, so muss doch betont werden, dass das NT von einer solchen Verwirklichung und Herbeiführung der endzeitlichen Gottesherrschaft nichts weiss³. Das ist auch in Mk. 13, 10 Par. nicht der Fall. Eher besteht gerade in diesem Punkte der Unterschied des NT zum Judentum und zu aller Apokalyptik: Im Judentum erscheint die Busse Israels als eine Bedingung für das Eintreffen des messianischen Reiches. In Mk. 13, 10 Par. ist der Anbruch der messianischen Endzeit *nicht* abhängig gemacht von der *Bekehrung* bzw. *Busse* aller Menschen, überhaupt nicht vom *Erfolg* der Predigt oder gar des Predigers, sondern nur von der *Tatsache* der Predigt. Diese «Tatsache der Predigt» wird nun aber in Mk. 13, 10 wiedergegeben mit *δεῖ κηρυχθῆναι*, also mit einem Passiv, begleitet vom *δεῖ* des eschatologischen Determinismus. Beide, das *δεῖ* und die Passivform, weisen unzweideutig hin auf *Gott* als den eigentlichen Urheber und Vollbringer der Mission. Das Datum der Parusie ist von der Weltmission abhängig, die gänzlich *Gottes* Sache ist. Anders gesagt: das Datum der Parusie ist von Gott allein abhängig. Da, wo durch ein *πρῶτον* und ein *τότε ἔξει τὸ τέλος* das Ende in Beziehung zur Weltmission gesetzt wird, kann diese Weltmission nur durch ein *δεῖ κηρυχθῆναι*, durch ein Passiv, ausgedrückt werden. Wo dagegen ein ausdrücklicher *Missionsbefehl* in der direkten Anrede erfolgt

² Z. B. *Hirsch*, Frühgesch. II, 313; *Zahn*, Matthäus, 655 f.; *Stählin*, Endschau und Mission, 134 (s. jedoch auch dort, 139). Vgl. auch *Cadoux*, Hist. Mission, 203–207.

³ Gegen diese Missionstheologie wenden sich auch W. *Holsten*, Das Kerygma und der Mensch, Theol. Bücherei 1, 1953, 118–120; *Hartenstein*, Mission und Eschatologie, EMZ 1950, 33–42; *Freytag*, Vom Sinn der Weltmission, EMM 1950, 67–75; *Rosenkranz*, Weltmission, 5–8; M. *Warren*, The Truth of Vision, London 1948; *Stählin*, Endschau und Mission, 141 f.

(wie Mt. 28, 18–20; Lk. 24, 46–49; Joh. 20, 21–23; Apg. 1, 8), wird das Ende nie von dieser Mission abhängig gemacht.

Es bleibt also Gott selbst vorbehalten, das Ende zu bestimmen, und nicht den Menschen, auch nicht der Mission. Um diese endzeitliche Gottesherrschaft können wir beten, sie ersennen, uns für sie entscheiden, im Gehorsam für sie arbeiten, aber sie schaffen oder herbeiführen können wir nie. Die Gottesherrschaft herbeizwingen wollen, ist menschlicher Vorwitz, selbstgerechtes Pharisäertum, verfeinertes Zelo-tentum⁴. Mk. 13, 10 Par. sagt im Grunde nicht viel mehr und anderes als Mt. 4, 17, wo es heisst: «Tut Busse, *denn* die Himmelsherrschaft ist genah», und nicht: «Tut Busse, *damit* die Himmelsherrschaft herbeikommt.» Wie in Mt. 4, 17 ist auch in Mt. 24, 14 der Inhalt der Verkündigung das «Evangelium von der Gottesherrschaft», und wie dort heisst es auch hier: *Weil* die Gottesherrschaft genah ist, muss das Evangelium in der ganzen Welt erschallen.

Man rede darum lieber nicht von der Weltmission als einem *Vor-*zeichen des Endes (s. auch oben, S. 165). Die Weltmission ist im Grunde genommen kein Vorzeichen, weil sie vollkommen unberechenbar ist. Mk. 13, 10 Par. ermöglicht überhaupt keine Bestimmung über den Zeitpunkt des Endes. Nie kann man feststellen, ob und wann und wie das Evangelium in der ganzen Welt verkündigt ist. Ja, man kann sogar fragen, ob nach Mk. 13, 10 Par. das Evangelium schon in Europa verkündigt worden ist! Die Mission fragt darum nicht nach dem Datum des Endes, sondern verkündigt und wacht in aller Treue und Zuversicht und überlässt alles andere Gott, indem sie auch die Voll-offenbarung der Gottesherrschaft nur von ihm erwartet. Die Frage nach dem «Wann» ist ein Eingriff in die Allmacht Gottes. Jesus hat der Eschatologie jede Möglichkeit chronologischer Berechenbarkeit genommen und jede Frage nach dem «Wann» antiquiert. Die Jünger sollen nur wissen, dass sie bis zum Ende Mission zu üben und die Zwischenzeit «auszufüllen» haben. Angesichts des allstündig möglichen Endes ist die Mission die immer beunruhigende, entscheidende Frage an die Christenheit⁵.

⁴ Vgl. Schmidt, Art. *βασιλεία*, ThWNT I, 585–590; Cullmann, Eschatologie und Mission im NT, EMM 1941, 98–100; Dahl, Volk Gottes, 147 f.; Wernle, Jesus, 221 f.

⁵ Vgl. Rosenkranz, Weltmission, 5–8; Stählin, Heim-Festgabe, 108 f.; Cullmann, Christus, 143; Althaus, Die letzten Dinge, 280–282; Schniewind, Matthäus, 242.

f) Lk. 21, 24 und verwandte Aussagen

Wir haben schon festgestellt (s. oben, S. 88–90), dass die Stadt Jerusalem im Lukasevangelium eine ausserordentlich grosse Rolle spielt. Es ist darum kaum verwunderlich, wenn Lk. als einziger Evangelist in seiner Wiedergabe der eschatologischen Rede ausdrücklich auf diese Stadt hinweist und ihre Zerstörung voraussagt (21, 20–24)¹. Lk. sieht nun aber die Zerstörung Jerusalems anders als Mt. und Mk.: sie ist nicht mithineingestellt in die endgeschichtlichen Ereignisse, sondern geht vielmehr jenen zeitlich voran. In verkürzter, prophetischer Perspektive unterscheiden Mt. und Mk. nicht klar zwischen Zerstörung Jerusalems und Weltende, während Lk. noch zwischen beide die zeitlich nicht begrenzten *καὶ οὐκ ἐθνῶν* (V. 24) einschiebt². Aber auch Mt. weiss von einer Frist zwischen der Zerstörung Jerusalems und der Parusie. In einem Einzelspruch aus Q (Mt. 23, 37–39; Par.: Lk. 13, 34f.) nimmt Jesus nämlich Bezug auf die Zerstörung Jerusalems und schliesst mit den bezeichnenden Worten: «Ihr werdet mich nicht (mehr) sehen, bis ihr sprechen werdet: Gepriesen sei, der da kommt im Namen des Herrn.» Während Lk. 21, 24 den Ton mehr legt auf die zwischen der Zerstörung und der Parusie liegenden *καὶ οὐκ*, legt Mt. 23, 37–39 Par. ihn eher auf die am Ende jener *καὶ οὐκ* kommende, jubelnde Begrüssung Jesu durch ein bekehrtes Israel. Hier ist nicht die *Zwischenzeit* die Hauptsache, sondern die Tatsache, dass ein bussfertiges Jerusalem bzw. Israel am Ende dieser Zwischenzeit seinen Messias sehen wird, und dass es ein *heilvolles* Sehen sein wird³. Ein ähnlicher Gedanke findet sich in Apg. 3, 19–21, wo Petrus den Juden verkündigt: «Tut Busse und bekehrt euch . . ., auf dass Zeiten der Erquickung vom Angesichte des Herrn kommen und er *den für euch bestimmten* Christus Jesus senden möge . . .» Auch diese Aussage ist somit beflügelt von dem Glauben, dass Israel sich vor der Parusie bekehren werde⁴.

¹ Lk. schöpft hier aus einer Quelle, die aller Wahrscheinlichkeit nach aus der Zeit vor der Zerstörung Jerusalems stammt; vgl. Rengstorf, Lukas, 236; Ridderbos, Koninkrijk, 412–420; s. auch oben, S. 90, Anm. 12.

² Vgl. Ridderbos, Koninkrijk, 417 f.; Flückiger, Dogma, 114 f.; Hauck, Lukas, 254. S. auch H.-W. Bartsch, Das Problem der Parusieverzögerung bei den Synoptikern, ETh 1959, 119–124.

³ Vgl. Kümmel, Verheissung, 73–75; Goppelt, Christentum, 70, 185; Beasley-Murray, Future, 203; Schrenk, Israel im NT, 16 f., 22 f.

⁴ Selbstverständlich kann hier nicht – so wenig wie Mk. 13, 10 Par. – von einer Beschleunigung der Parusie die Rede sein. So interpretieren freilich O. Bauern-

Der Apostel Paulus ist es aber gewesen, der diesen Gedanken, der in den synoptischen Evangelien und in der Apg. nur leise anklingt, theologisch fruchtbar gemacht hat, und zwar in den Kapiteln 9–11 seines Römerbriefes⁵. Er antwortet hier auf die Frage der Pharisäer: Wie soll ganz Israel gerettet werden? und seine Antwort lautet: durch die Heidenmission! Er lokalisiert die Heidenmission als die durch Gott geschenkte Möglichkeit zwischen dem Fall und der Wiederaufrichtung Israels. Die Verstockung, die «über Israel einem Teil nach» gekommen ist, entspricht dem Fortgang des Apostolates unter den Heiden. Die Verstockung ist nicht nur die Kehrseite des Erfolges der Heidenmission, sondern steht auch im Dienst der Heidenmission. Sie ist der negative Ausgangspunkt, die negative Voraussetzung für die Rettung Vieler. Wenn dem aber so ist, dann kann die Verstockung nicht das letzte Wort über Israel sein, sondern muss ein Positivum auf sie folgen. Anders gesagt: für Paulus hat das Volk Israel seine heilsgeschichtliche Stellung nicht um seiner selbst, sondern um der Heiden willen (vgl. auch Röm. 15, 8–13), und die heidenchristliche Kirche hat ihre heilsgeschichtliche Stellung nicht um ihrer selbst, sondern um Israels willen⁶. Die Zwischenzeit, die auf Israels Verwerfung seines Messias folgt, ist die Zeit der Heidenmission, die Zeit, in der die «Fülle der Heiden» eingeht. Wenn ihre «Vollzahl» aber eingegangen sein wird, wird auf diese Weise *πᾶς Ἰσραὴλ* gerettet werden (Röm. 11, 25f.).

Wir kehren zurück zu Lk. 21, 24: Dort wird die Zeit nach der Zerstörung Jerusalems (also nach Israels Verwerfung seines Messias) und vor dem Ende – das zwar nicht ausdrücklich erwähnt wird, aber doch deutlich vorausgesetzt ist – als «Zeiten der Heiden» bezeichnet.

feind, Die Apostelgeschichte, Theol. Handkommentar zum NT, V, 1939, 65–68 und E. Haenchen, Die Apostelgeschichte (Meyers Kommentar, III. Abteilung, 10. Aufl.), Göttingen 1956, 172 die Stelle. Dagegen Schrenk, Israel im NT, 22 f. Vgl. aber auch Goppelt, Christentum, 120, 231, der hier nicht eine Erwartung der Rettung Israels nach seinem Fall sehen will.

⁵ S. dazu besonders K. L. Schmidt, Die Judenfrage im Lichte der Kapitel 9–11 des Römerbriefes, 2. Aufl., ThSt 13, 1947; Goppelt, Christentum, 112–125; J. M. Hasselaar, Opmerkingen over de eenheid van Israël en de Kerk onder missionaire en eschatologische Belichting, NThT 9, 1954/55, 212–229; Schrenk, Israel im NT, 25–37; J. Munck, Israel and the Gentiles in the NT, JThSt 1951, 3–16; K. Barth, Kirchliche Dogmatik II/2, 1942, 215–336; H. Ridderbos, Israël, Exegetica II/2, Den Haag 1955, 43–70; J. Munck, Paulus und die Heilsgeschichte, 1954, passim.

⁶ Vgl. Dahl, Volk Gottes, 246; Blauw, Goden en Mensen, 118 f.; Hoekendijk, Kerk en Volk in de Duitse Zendingwetenschap, Amsterdam 1948, 226.

Diese Zeiten müssen «vollendet» sein, bevor das Ende kommt. Angesichts des oben Festgestellten, wird es schwierig sein, zu leugnen, dass bei diesen «Zeiten der Heiden» auch an die Zwischenzeit als Zeit der *Heidenmission* gedacht ist. Zwar erscheint der Ausdruck in einer Droharede Jesu und bedeutet zunächst, dass Israel der Knechtschaft von Seiten der «Völker», die als Zerstörer der Selbständigkeit Israels und als Boten des göttlichen Gerichtes erscheinen, übergeben wird. Nur darf man nicht ausschliessen, dass hier auch der Gedanke an die Heidenmission mitspielen kann – in Mt. 21, 43 erscheint die Ablösung Israels durch die Kirche aus Heiden und Juden ja auch als «Strafe» über Israel (s. oben, S. 122–124)! Jerusalem, für Lk. der Inbegriff des in der Gnade Gottes stehenden Volkes, erlebte den *καὶρὸς ἐπισκοπῆς* und verpasste ihn. Jetzt kommen die *καίροι ἐθνῶν*, die nicht nur zu verstehen sind als eine Zeit, in der die Heiden Gewalt über die heilige Stadt haben, sondern auch als eine Zeit, in der sie die Träger des von Israel verworfenen Heils sind. Lk. 21, 24 rückt damit in die Nähe von Röm. 9–11⁷ – wenn auch dort der Gedanke von der zwischenzeitlichen Heidenmission viel ausgeprägter zum Vorschein tritt – und bildet dadurch gewissermassen eine Parallele zu Mk. 13, 10; Mt. 24, 14⁸.

⁷ So auch *Flückiger*, *Dogma*, 114f., 138f., 212; *Morgenthaler* I, 191; *ders.*, *Kommendes Reich*, Zürich 1952, 85 f.; *Holtzmann*, *Synopt.*, 258; *G. Warneck*, «Jesus Christus und die Weltmission nach den Evangelien», *AMZ* 1903, 63; *Sharman*, *The Teaching of Jesus about the Future*, Chicago 1909, 344; *Meinertz*, *Heidenmission*, 147 f.; *Lagrange*, *Luc*, 529. Anders urteilen *Goppelt*, *Christentum*, 70, 231; *Schlatter*, *Lukas*, 416; *Schrenk*, *Israel im NT*, 15 f.; *Spitta*, *Heidenmission*, 8 f.; *Haupt*, *Eschat. Aussagen*, 30.

⁸ Man kann darum Röm. 9–11 einen «Kommentar» zu Mk. 13, 10 Par. nennen; vgl. *Cullmann*, *Eschatologie und Mission im NT*, *EMM* 1941, 104 f.; *Hasselaar*, a. Anm. 5 a. O., 201.

Kapitel 10

Der Missionsgedanke und der eschatologische Ausblick im letzten Abendmahl Jesu

Der Bericht von Jesu letztem Mahl mit seinen Jüngern ist uns im NT vierfach überliefert: Mk. 14, 22–25; Mt. 26, 26–29; Lk. 22, 15–20; 1. Kor. 11, 23–26. Aller Wahrscheinlichkeit nach bringt Mk. die älteste Wiedergabe¹, obwohl das Vorhandensein von sehr alten Elementen bei den anderen Berichterstattern nicht a priori verneint werden darf. Besonders Lk. scheint in mancher Hinsicht dem Ursprünglichen sehr nahe zu stehen². Ob wir es hier mit einem *Passamahl* zu tun haben oder nicht, ist eine auch in der heutigen Forschung noch sehr umstrittene Frage³. Jedoch hat die Annahme, dass es sich um ein Passamahl handelt, die grössere Wahrscheinlichkeit für sich⁴. Wenn wir es als Passafeier verstehen, gewinnen die Deuteworte zu Brot und Wein, wie sie uns beispielsweise Mk. 14, 22. 24 bringt, entscheidend an Wichtigkeit. Schon auf dem Wege nach Jerusalem hat Jesus einmal sein bevorstehendes Sterben gedeutet: «Der Sohn des Menschen ist nicht gekommen, damit ihm gedient werde, sondern damit er diene und sein Leben gebe als Lösegeld für Viele» (Mk. 10, 45). Nun

¹ Dazu z. B. *Jeremias*, Abendmahlsworte, 88–99; E. *Schweizer*, Das Abendmahl eine Vergegenwärtigung des Todes Jesu oder ein eschatologisches Freudenmahl? ThZ 1946, 96–99; H. *Lietzmann*, Messe u. Herrenmahl, Bonn 1926, 213–220.

² Gegen die ältere Forschung, die sich fast immer für den kürzeren Lukas-text – ohne V. 19b und 20 – entschieden hat (vgl. z. B. *Bultmann*, Syn. Trad., 286; *Otto*, Reich Gottes, 224–234; *Weiss*, Predigt Jesu, 198 f.), halten wir den längeren Text für ursprünglich. So auch die meisten neueren Forscher, z. B. *Gaugler*, Abendmahl, 18–20; *Schweizer*, a. Anm. 1 a. O., 85–99; *Ridderbos*, Koninkrijk, 345–348; *Rengstorff*, Lukas, 242; *Jeremias*, Abendmahlsworte, 67–79; W. *Marxsen*, Art. Abendmahl I, EKL I, Sp. 3; Th. *Preiss*, Was the Last Supper a Paschal Meal? in: *Life in Christ*, London 1954, 97 f.; Hans *Lessig*, Die Abendmahlsprobleme im Lichte der neutestamentlichen Forschung seit 1900, Diss. Bonn 1953, 11–38.

³ Ein Verzeichnis der bis 1949 zu dieser Frage erschienenen Literatur bringt *Jeremias*, Abendmahlsworte, 5–9.

⁴ So besonders *Jeremias*, Abendmahlsworte, 10–49, die dort, S. 5–7 Genannten, und seit 1949 auch noch *Oepke*, Gottesvolk, 173 f.; G. *Walther*, Jesus das Passahlamm des neuen Bundes, Gütersloh, 1950; *Marxsen*, a. Anm. 2 a. O., Sp. 3–6.

ist aber die Echtheit dieses Spruches umstritten. Für *Bultmann*⁵ ist er eine «dogmatische Umgestaltung», deren Urform man aus Lk. 22, 27 erschliessen könne. *Percy*⁶ möchte den ersten Teil des Spruches für echt halten, findet jedoch «den Schritt vom Bedienen zum Hingeben des Lebens als Lösegeld» eine *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Man wird *Percys* Zweifel an der Echtheit des Wortes vom «Lösegeld» nicht teilen können. Gerade der zweite Teil des Spruches charakterisiert ja das Gekommensein des Menschensohnes als eine einzige *Dienstleistung*, die ihre Vollendung erst in der Hingabe seines Lebens für die anderen findet. Obwohl das Wort *λύτρον* in der Par. Lk. 22, 27 fehlt, deutet doch gerade die Verwendung des Begriffes *διακονία* im Rahmen der Abschiedsworte auf diese bevorstehende Hingabe des Lebens Jesu⁷. Dass Jesus seinem Tod Sühnekraft zugeschrieben haben könnte, dürfte heute fast allgemein anerkannt sein. Vor allem hat sich Joachim *Jeremias* eingehend darum bemüht, auf Grund genauen Studiums der zeitgenössischen palästinischen Stellvertretungstheologie aufzuzeigen, dass es überaus wahrscheinlich ist, dass Jesus seinem Sterben eine Heilsbedeutung zugeschrieben hat⁸. Ist darum der Zusatz «zur Vergebung der Sünden» bei Mt. (26, 28) gegenüber dem Markusbericht (14, 24) auch sicher sekundär, so ist er doch eine primäre Deutung und richtige Exegese des Abendmahlsgeschehens⁹. Auf Grund von Mk. 10, 45; 14, 24 Par. und ähnlichen Sprüchen ist auch die Frage, ob Jesus sich als den leidenden Gottesknecht gewusst hat oder nicht, entschieden zu bejahen¹⁰. Überhaupt hat er die Weissagungen von Jes. 53 auf sich bezogen¹¹, und zwar namentlich bei

⁵ Syn. Trad., 97, 154, 166 f.; ähnlich *Bornkamm*, Jesus, 205.

⁶ Botschaft Jesu, 244 f.

⁷ Vgl. *Ridderbos*, Koninkrijk, 159; *Liechtenhan*, Urchr. Mission, 39; H. W. *Beyer*, Art. *διακονέω*, ThWNT II, 85; *Büchsel*, Art. *λύτρον*, ThWNT IV, 343 f.; *Otto*, Reich Gottes, 210 f. Über das hohe Alter von Mk. 10, 45, vgl. *Wolff*, Jes. 53, 58–64; J. *Jeremias*, Das Lösegeld für Viele (Mk. 10, 45), *Judaica* 1947, 249–264; *Manson*, Der da kommen soll, 157–160.

⁸ Vgl. *Jeremias*, Abendmahlsworte, 107–115; *ders.*, Erlöser und Erlösung im Spätjudentum und im Urchristentum, Bericht des 2. deutschen Theologentages, Göttingen 1929, 106–119; *Cullmann*, Christologie, 59–68. S. auch E. *Lohse*, Märtyrer und Gottesknecht, FRLANT NF 46, 1955. Anders *Bultmann*, Jesus, 178–180.

⁹ So auch *Gaugler*, Abendmahl, 36; *Wendland*, Eschatologie, 194.

¹⁰ Vgl. *Jeremias*, Art. *παῖς θεοῦ*, ThWNT V, 709–713; *Cullmann*, Christologie, 50–81.

¹¹ So auch die meisten neueren Forscher; s. z. B. *Feine*, Jesus, 183–202; *Kittel*, Probleme, 136; *Manson*, Der da kommen soll, 157–160; *Flückiger*, Dogma, 80–93; *Schniewind*, Markus, 143 f.; *Lohse*, a. Anm. 8 a. O., 113–192; *Wolff*, Jes. 53, 55–71;

Gelegenheit des letzten Mahles mit seinen Jüngern. Mit den Worten «Lösegeld für Viele» (Mk. 10, 45), «mein Bundesblut, das für die Vielen vergossen werden wird» (Mk. 14, 24) und «zur Vergebung der Sünden» (Mt. 26, 28) wird das gesamte stellvertretende Werk des leidenden und sterbenden Gottesknechtes zusammengefasst. Freilich handelt es sich hier weniger um *Zitate* aus Jes. 53, als vielmehr um eine *Antwort auf* Jes. 53¹²; beim letzten Mahl «wird nicht mehr über Jes. 53 gesprochen, sondern hier ereignet sich in unwiederholbarer Weise ‚gelebte Exegese‘»; in dieser Nacht geht Jes. 53 in Erfüllung¹³.

Die deutlichste Bezugnahme auf Jes. 53 in diesen Sprüchen findet sich in der Bezeichnung des Sterbens Jesu als Lösegeld «für Viele». Im sogenannten 4. deuterocesajanischen Gottesknechtslied (Jes. 52, 13–53, 12) begegnet das entsprechende hebräische Wort (*rabbīm*) uns fünfmal, und zwar zweimal (53, 11. 12a) mit, dreimal (52, 14. 15; 53. 12b) ohne Artikel. In der LXX tritt *πολλοί* an allen fünf Stellen ohne den Artikel auf – so auch Mk. 10, 45; 14, 24. Unter sorgfältiger Heranziehung von Parallelen aus dem AT, dem NT und der spät-jüdischen Theologie hat *Jeremias* nachgewiesen, dass *rabbīm* nicht nur «viele», sondern auch «alle» bedeuten kann. Das Hebräische und Aramäische hat sonst eben keine Bezeichnung für «alle». Namentlich in Jes. 52, 13–53, 12 ist es fast unvermeidlich, unter *rabbīm* «alle» zu verstehen. Wenn also Jesus nach der synoptischen Überlieferung das Wort *πολλοί* verwendet, liegt hier ein deutlicher Semitismus vor¹⁴.

Wen hat Jesus nun aber mit diesem Ausdruck im Auge? Anders gesagt: wie versteht er das entsprechende Wort in Jes. 52, 13–53, 12? Im Propheten-Targum werden die «Vielen» teils auf Juden, teils auf Heiden gedeutet, aber doch so, dass an denjenigen Stellen, die vom Heilswirken des Gottesknechtes für die «Vielen» handeln (Jes. 53, 11. 12b), die Deutung auf *Israel* beschränkt zu sein scheint. Indessen sind aber diese und andere nachchristlichen Auslegungen der «Vie-

Cullmann, *Christologie*, 59–68; *G. Johnston*, *The Servant Image in the New Testament*, *Theology Today*, XV, 1958, 321–332. Auch die Qumrantexte machen es überaus wahrscheinlich, dass Jesus die Gottesknechtswissagungen von Jes. 53 auf sich bezogen hat; s. dazu *A. Dupont-Sommer*, *Aperçus préliminaires sur les Manuscrits de la mer morte*, Paris 1950, 116 und *J. L. Price*, *The Servant Motif in the Synoptic Gospels*, *Interpretation* XII, 1958, 28–38. Anders urteilen *Bultmann*, *Theologie*, 31 f., *ders.*, «Reich Gottes und Menschensohn», *ThR* 1937, 29 f., und *Kümmel*, *Verheissung*, 66 f., 103, jedoch ohne zulängliche Begründung.

¹² *Wolff*, Jes. 53, 63, im Anschluss an *P. Volz*.

¹³ *Ebenda*, 66.

¹⁴ Vgl. *Jeremias*, *Abendmahlsworte*, 91–93; *Wolff*, Jes. 53, 28–30.

len» von Jes. 53 für unsere Zwecke nicht zu verwerten. «Keine Stelle des AT war der Kirche so wichtig wie Jes. 53, und keine Stelle des AT ist aus diesem Grunde von der jüdischen Polemik so entstellt worden wie Jes. 53»¹⁵. Um so wichtiger sind daher die *vorchristlichen* Deutungen der «Vielen». Hier werden fast immer unter den «Vielen» die Sünder, die Gottlosen aus Juden und Heiden, die Summe der Einzelnen als Gesamtheit der Völkerwelt verstanden¹⁶. So wird auch Jesus Jes. 53 verstanden haben. Nach allem bisher Ausgeführten ist es vollkommen undenkbar, dass er unter den «Vielen» nur die Juden verstanden haben sollte. Er gibt sein Leben für die *Völkerwelt* hin¹⁷ und ermöglicht auf diese Weise Heiden und Juden den Eintritt in den Neuen Bund Gottes mit dem (neuen) Gottesvolk. Es ist jetzt endgültig klar, dass das alte Gottesvolk bundesbrüchig geworden ist. Damit ist die Situation für die Grundlegung eines neuen Bundes gegeben. Die Verwirklichung des neuen Bundes und die Sammlung des neuen Gottesvolkes liegen aber noch in der Zukunft, jenseits von Kreuz und Auferstehung. Insofern ist es falsch, im Abendmahl eine «Kirchenstiftung» sehen zu wollen¹⁸. Es ist darum auch irreführend, das Abendmahl als die «Geburtsstunde der Heidenmission»¹⁹ zu bezeichnen. Auch dieser Akt Jesu steht irgendwie noch unter dem «zuerst» von Mk. 7, 27 und ist «Vorwegnahme» nicht nur des zukünftigen Mahles in der Gottesherrschaft, sondern auch der zukünftigen Gemeinschaft der Gläubigen aus allen Völkern, die bei Pfingsten anhebt. Die Folge der Verwerfung Jesu durch Israel ist ja nicht unmittelbar das Einbeziehen der Völker ins Heil, sondern der *Tod* Jesu. Diese letzte Passafeier Jesu mit seinen Jüngern bedeutet nicht,

¹⁵ *Jeremias*, Abendmahlsworte, 109.

¹⁶ Für einen ausführlichen Beweis, s. *Wolff*, Jes. 53, 28–30, 38–54; *Jeremias*, Abendmahlsworte, 108–110.

¹⁷ So urteilen auch *Liechtenhan*, *Urchr. Mission*, 37–40; *Dahl*, *Volk Gottes*, 156 f.; *Oepke*, *Gottesvolk*, 174 f.; *Flückiger*, *Dogma*, 30–33, 80–93; *M. Kiddle*, *The Death of Jesus and the Admission of the Gentiles in St. Mark*, *JThSt* xxxv, 1934, 45–50; *Wolff*, Jes. 53, 59 f., 65; *Jeremias*, *Abendmahlsworte*, 107–111. Das lukanische und paulinische «für euch» statt des ursprünglichen «für Viele» ist nicht «eine Errungenschaft der paulinischen individuellen Frömmigkeit» (so *Weiss*, *Predigt Jesu*, 200 f.), sondern ist als freie Wiedergabe der Intention Jesu und als richtige Exegese einer gläubigen Gemeinde zu verstehen (vgl. *Gaugler*, *Abendmahl*, 15, 35, 52).

¹⁸ Mit *Kümmel*, *Kirchenbegriff*, 35–37 und *Dahl*, *Volk Gottes*, 163 gegen *Kattenbusch*, *Quellort*, 143–172 (s. auch oben, S. 136 f.).

¹⁹ So nämlich *Liechtenhan*, *Urchr. Mission*, 40.

dass er jetzt schon stirbt²⁰, sondern dass er jetzt sein Leben bereitwillig hingibt. Wohl aber – und das muss ausdrücklich hervorgehoben werden – verpflichtet er die Zwölf durch ihre Teilnahme an dieser Feier zur späteren Erweiterung auf die «Vielen». Die Handlung blickt vorwärts, in eine Zeit, wo die Gemeinde aus der Völkerwelt versammelt werden wird, um bei der Parusie bereit zu sein. Ihre tiefe Prägnanz empfangen die Deuteworte dadurch, dass sie diese «Allheit» der Völkerwelt («für Viele») mit der kleinen Schar der angeredeten Jünger verknüpfen und zugleich von dem alten Gottesvolk unterscheiden, dem sonst allein Blut und Bund gebühren und gehören²¹. Es muss eine Zeit für die Verwirklichung der im Zwölferkreis nur zeichenhaft voraus dargestellten Heilsgemeinde kommen²². Zu der Aufgabe der Sammlung dieser Gemeinde werden die Jünger durch ihre Teilnahme am letzten Abendmahl mit ihrem Herrn indirekt aufgerufen. Für dieses Einbeziehen der Heiden ins Heil ist der Tod Jesu die negative Voraussetzung²³. Die Juden selber überlieferten Jesus am Tag seines Sterbens den Heiden. Am gleichen Tag zerriss auch der Vorhang im Tempel in zwei Teile von oben bis unten (Mk. 15, 38) als Zeichen dafür, dass jetzt die Schranken niedergelegt sind^{23a}. In Bälde wird die Arbeit der Jünger anfangen, die unter der Führung des Heiligen Geistes die endzeitliche Heilsgemeinde sammeln werden.

Es ist inzwischen eindeutig klar geworden, dass das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern nicht einseitig auf sein bevorstehendes Sterben ausgerichtet ist. Jesus blickt über seinen Tod hinaus in die Zukunft. Das Abendmahl hat darum nicht nur Karfreitags-, sondern auch Ostercharakter, mehr noch, es hat einen ausgesprochen *eschatologischen* Charakter²⁴. Dies wird nicht nur durch das *ἐπὲρ πολλῶν*, das deutlich in die Zukunft weist, verbürgt, sondern auch durch den

²⁰ Das *ἐκχυννόμενον* (Mk. 14, 24) ist mit «das (in Bälde) vergossen werden wird» zu übersetzen; vgl. *Jeremias*, Abendmahlsworte, 91.

²¹ Vgl. E. Lohmeyer, Vom urchristlichen Abendmahl, ThR 1937, 191; Wolff, Jes. 53, 65.

²² Vgl. Goppelt, Christentum, 67.

²³ Wir verweisen noch einmal (s. oben, S. 95, Anm. 8) auf die Perikope Joh. 12, 20–32, wo es deutlich wird, dass erst der *erhöhte* Jesus die Griechen zu sich ziehen wird. Vgl. auch Sundkler, Jésus et les païens, 34 f.; *Jeremias*, Verheissung, 31 f., 56; Kiddle, a. Anm. 17 a. O., 49.

^{23a} So Bo Reicke, Jesus och judarna enligt Markusevangeliet, Svensk Exegetisk Årsbok XVII, 1952, 84.

²⁴ Dazu E. Schweizer, a. Anm. 1 a. O., 81–101; W. Michaelis, Karfreitags- oder Ostercharakter des Abendmahls? in: Festschrift für A. Schädelin, Bern 1950, 57–

eschatologischen Ausblick Mk. 14, 25: «Ich werde vom Gewächs des Weinstocks nicht mehr trinken bis zu jenem Tage, wo ich es neu trinken werde in der Gottesherrschaft» (vgl. auch Lk. 22, 16. 18).

Dieses Wort setzt deutlich eine vorübergehende *Trennung* Jesu von seinen Jüngern voraus. Über die Dauer dieser Trennung wird freilich nichts ausgesagt. Dass sie sehr kurz sein soll, ergibt sich aus unserem Text nicht²⁵. Jesu Blick ruht nicht auf der Länge dieser Wartezeit, sondern auf der Wiedervereinigung. Wann wird diese Wiedervereinigung stattfinden? Nach Albert Schweitzer sollte der Tod Jesu die Parusie und dadurch auch die Stunde des messianischen Mahles unmittelbar nach sich ziehen. Dann werde der Auferstandene mit seinen Jüngern das Messiasmahl feiern. Diese Verheissung habe sich aber nicht erfüllt. Deshalb sammelten sich die Jünger nur zu «Dankagsmahlen», bei denen sie «auf das Reich Gottes und das messianische Mahl hin» dankagten. «Grund der Wiederholung (des letzten Mahles mit Jesus) ist das eschatologische Schlusswort von dem Neutrinken des Weines mit den Jüngern in des Vaters Reich. Dieses wird für die Jünger zum Wiederholungsbefehl»²⁶.

In der Annahme, dass das Abendmahl nur aus dem eschatologischen Verständnis der Predigt Jesu heraus verständlich ist, hat Schweitzer sicher recht. Seine völlige Beschlagnahme des Herrnmahles für die Eschatologie ist jedoch eine Entstellung und Überspitzung dieses Motivs und liesse sich nur halten, wenn Schweitzers wichtigste Voraussetzung zu Recht bestände, nämlich, dass Jesus durch seinen Opfertod die Parusie herbeiführen, ja erzwingen wollte²⁷.

Anders beantwortet Markus Barth²⁸ die Frage nach dem in Mk. 14, 25 Par. angekündigten messianischen Mahl. Er geht von einer «Naherwartung» aus, die in diesem Spruch zu Tage trete. Er führt aus: «Jetzt, innerhalb des Zeitraumes, den ein Mensch ohne zu essen und zu trinken verbringen kann, also im Zeitraum weniger Tage, kommt

66. Auch die Qumranbruderschaft feierte ein eschatologisches Mahl; s. W. H. Brownlee, *Messianic Motifs of Qumran*, NTS 3, 1956/57, 21; O. Cullmann, *The Significance of the Qumran Texts for Research into the Beginnings of Christianity*, JBL 1955, 215.

²⁵ Vgl. auch Kümmel, *Verheissung*, 24–26, 70; ders., *Kirchenbegriff*, 36 f. und 59 (Anm. 119); Liechtenhan, *Urchr. Mission*, 16; Walther, a. Anm. 4 a. O., 53–57; Gaugler, *Abendmahl*, 67 f.

²⁶ Vgl. Schweitzer, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tüb. 1930, 59–66, 235–251.

²⁷ S. weiter für Kritik an Schweitzer: Gaugler, *Abendmahl*, 62–68; Ridderbos, *Koninkrijk*, 341 f.; Walther, a. Anm. 4 a. O., 53–57.

²⁸ Das Abendmahl, ThSt 18, 1945.

die Erfüllung, das Reich Gottes.» Anders als *Schweitzer* glaubt *Barth* aber, dass diese Naherwartung sich erfüllt hat, und zwar in den Ostermahlzeiten des Herrn mit seinen Jüngern. Wenn Jesus darum nach seiner Auferstehung wieder mit seinen Jüngern Tischgemeinschaft hat, «so können sie gerade diese Tischgemeinschaft als einen Beweis dafür auffassen, dass inzwischen das Reich Gottes gekommen, dass alles erfüllt ist». Eine solche Mahlzeit «im Reiche Gottes (ist) nicht mehr Vorwegnahme, sondern erfüllte Tatsache, Gegenwart»²⁹. Auch hier wird also – freilich anders als bei A. *Schweitzer* – das Abendmahl völlig für die Eschatologie beschlaggenommen. Das letzte Mahl Jesu mit seinen Jüngern wird in seiner Bedeutung relativiert, indem es mit anderen Mahlberichten und -gleichnissen aus dem Leben des historischen Jesus als eine unter vielen «Vorwegnahmen des Messiasmahles» bezeichnet wird³⁰. Weiter wird die Bedeutung der österlichen Mahlzeiten überschätzt und die Spannung, in der auch sie noch zum ausstehenden Eschaton standen, abgebaut. Tatsache ist nämlich, dass auch nach der Auferstehung Jesu die Königsherrschaft Gottes – trotz ihrer Gegenwärtigkeit – eine eschatologische Grösse bleibt³¹.

Richtig in M. *Barths* These ist, dass er das christliche Abendmahl nicht nur vom letzten Passamahl Jesu, sondern auch von den Ostermahlzeiten her verstehen will. Aber auch diese Mahlzeiten und alle späteren Abendmahlsfeiern sind immer noch *Vorwegnahmen* des zukünftigen Messiasmahles³². Der erhöhte Herr kommt inmitten seiner beim Mahle versammelten Gemeinde und erhört so vorwegnehmend den «Maranatha» («Unser Herr, komme!»)-Ruf, der ganz besonders das eucharistische Gebet der urchristlichen Gemeinde war (vgl. *Didache* 10, 6). Wenn Paulus den Korinthern schreibt, dass sie durch ihre Mahlfeiern den Tod des Herrn verkündigen, «bis dass er kommt» (1. Kor. 11, 26) spielt er offensichtlich auf dieses Gebet an. Die Gegenwart, welche den Gläubigen in der Zwischenzeit gewährt wird, «ist – so paradox das klingen mag – die Gegenwart eines Abwesenden»³³.

²⁹ Ebenda 43–45.

³⁰ Ebenda, 47.

³¹ Für Kritik an *Barths* These, vgl. auch *Michaelis*, a. Anm. 24 a. O., 61–65; E. *Schweitzer*, a. Anm. 1 a. O., 95 f.; *Ridderbos*, *Koninkrijk*, 343, 351–353.

³² Vgl. *Cullmann*, *Urchristentum und Gottesdienst*, 2. Aufl., *ATHANT* 3, 1950, 18–23; E. *Schweitzer*, a. Anm. 1 a. O., 89 f.; *Gaugler*, *Abendmahl*, 53; *Jeremias*, *Abendmahls Worte*, 115–118.

³³ R. *Mehl*, *Zur Bedeutung von Kultus und Sakrament im 4. Evangelium*, *ETH* 1955, 72.

Gegenüber der älteren Forschung, die fast ausschliesslich den Karfreitagscharakter des letzten Mahles Jesu hervorgehoben hat, betont die neuere Forschung darum mit Recht immer mehr die Bedeutung des eschatologischen Moments sowohl im letzten Mahl Jesu als auch in den Abendmahlsfeiern der späteren Gemeinde³⁴. Angesichts dieser Betonung des eschatologischen Moments in neuerer Zeit besteht aber die Gefahr, dass das Abendmahl entweder in eine «realized eschatology» – wo das Eschaton vollkommen vorweggenommen wird – oder in eine «konsequente Eschatologie» – wo die Bedeutung des letzten Abendmahles und des Todes Jesu relativiert und übersehen wird³⁵ – aufgehen kann. In beiden Fällen wird die eigentliche Spannung, in welche die Feier des Abendmahls hineingestellt ist, eingebüsst. Richtig das Abendmahl feiern, heisst also: es in dieser zwischenzeitlichen Spannung zwischen Tod und Parusie Jesu feiern. Wie das Passafest der Zeit Jesu zugleich Rückblick auf die gnädige Versöhnung als auch Ausblick auf die kommende Erlösung war³⁶, sollen auch die eucharistischen Feiern der Gemeinde sowohl rückwärts auf das Todesmahl Jesu und die Ostermahlzeiten als auch vorwärts auf das messianische Mahl der Endzeit ausgerichtet sein³⁷. Dieses «doppelte Abendmahlsmotiv»³⁸ findet sich nicht nur bei Paulus («. . . verkündigt ihr den Tod des Herrn, bis dass er kommt» (1. Kor. 11, 26)), sondern auch in allen synoptischen Berichten, und zwar am ausgeprägtesten im längeren Lukastext³⁹. Derselbe, der sein Leben als Lösegeld für die

³⁴ Ein Zeugnis dafür, dass dieser Gedanke in unseren Tagen schon bis in die Praxis durchgesetzt hat, bringt die am 1. Mai 1951 in Kraft getretene neue Kirchenordnung der Nederlands Hervormde Kerk, wo im Abendmahlsformular die Eschatologie einen viel grösseren Raum einnimmt, als es früher der Fall war. Vgl. A. F. N. Lekkerkerker, Liturgische Fragen in der Niederländisch-Reformierten Kirche, ETh 1955, 75–96, besonders 91. In der neueren katholischen Ekklesiologie verhält sich die Sache geradezu umgekehrt. Die fortgesetzte Inkarnation Christi wird immer stärker betont, und man redet schon von der «Dauergegenwart» des Fleisches Christi im Kommunikanten. Dazu W. D. Jonker, Misticke Liggaam en Kerk in die nuwe Rooms-Katolieke Teologie, Diss. VU Amsterdam, Kampen 1955, besonders 25–34, 50–60; 167–170.

³⁵ Eine «konsequente Eschatologie» kann natürlich auch in eine «realized eschatology» übergehen (so bei M. Barth), oder sie kann – falls die Erfüllung des konsequent Erwarteten «ausbleibt» – zur Enteschatologisierung führen (so bei A. Schweitzer).

³⁶ Vgl. Jeremias, Abendmahls Worte, 101. S. auch Preiss, a. Anm. 2 a. O., 88.

³⁷ Vgl. Cullmann, Christus, 64; Dahl, Volk Gottes, 163; E. Schweizer, a. Anm. 1 a. O., 94–96; Ridderbos, Koninkrijk, 337–344.

³⁸ Ridderbos, Koninkrijk, 337.

³⁹ Vgl. E. Schweizer, a. Anm. 1 a. O., 88, 94; Gaugler, Abendmahl, 22, 61 f.

«Vielen», die Völkerwelt, hingegeben hat, wird mit den Seinen das messianische Mahl feiern. «Nur im Blick auf das Mahl der Gottesherrschaft ist sein Tod Heilstod, und nur durch diesen wird seine Gemeinde Heilsgemeinde. Und nur im Blick auf die Erfüllung im Reich hat diese Feier Sinn und vorwegschenkende Wirkkraft»⁴⁰.

Die Feier des Abendmahls bedeutet somit nicht eine individuelle Zusicherung oder Zuteilung der Sündenvergebung – wie eine epigonenhafte Kirchlichkeit die Sakramente überhaupt zu interpretieren geneigt ist – sondern sie ist Sache einer *Gemeinschaft*, die sich im Hinblick auf die geschehene Versöhnung und die kommende Erlösung für die «*Vielen*» verpflichtet weiss. Bei der kleinen Schar der Zwölf, die mit Jesus zum letzten Mahl um den Tisch versammelt ist, darf es nicht bleiben. Es muss ein neuer Bund geschlossen werden. Zum neuen Bund gehört aber notwendig das neue Gottesvolk. Die Jüngerschar ist noch nicht dieses neue Gottesvolk. Indem sie sich aber – durch Genuss von Brot und Wein, den Zeichen des für die Völkerwelt hingegebenen Lebens Jesu – für diese «*Vielen*» verpflichtet, wird sie zum neuen Gottesvolk. Die Sammlung des neuen Gottesvolkes ist jedoch letzten Endes nicht *ihre* Tat, sondern das endzeitliche Heilswerk *Gottes*. In dieses Heilswerk wird sie aber als Mitarbeiterin einbezogen, dazu befähigt durch den Sühnetod ihres Herrn für sie und die «*Vielen*». Ihre Aufgabe erfüllt sie, «bis dass er kommt» (1. Kor. 11, 26).

⁴⁰ Gaugler, Abendmahl, 62.

Kapitel 11

Der Missionsbefehl des Auferstandenen

Der historische Jesus hat nicht nur seine eigene Tätigkeit, sondern auch die seiner Jünger auf das Bundesvolk Israel beschränkt. Er hat ihnen überdies ausdrücklich befohlen, nicht unter Heiden und Samaritern zu arbeiten. Dies war der Ertrag des zweiten Teiles unserer Untersuchung (Kap. 3–6). Schon dort haben wir aber wiederholt feststellen müssen, dass diese Reduktion und Konzentration auf Israel nicht Selbstzweck ist, sondern dass in und mit dieser Beschränkung der Blick auf die ganze Völkerwelt gegeben ist. Davon handeln die Kap. 7ff. Dort haben wir festgestellt, dass, obwohl die Heidenmission nicht zur Aufgabe des irdischen Jesus gehörte, sie doch nicht, wie *Harnack* geltend machen will, ausserhalb seines Horizontes lag. Vielmehr hat Jesus immer wieder betont, dass seine Sendung zu Israel eine Mission unter den Heiden nicht aus-, sondern gerade einschliesst. Eine solche Heidenmission gehörte aber noch der Zukunft an und ist ein eschatologisches Ereignis. Um dieses eschatologische Ereignis zu verwirklichen, müssen erst gewisse Voraussetzungen – man rede hier lieber nicht von *Bedingungen!* – erfüllt werden. Sobald sie erfüllt sind, ist der Weg zur Heidenmission frei und ein «Sendungsbefehl» geboten. Ein solcher Befehl wird nun auch in der Tat am Schluss aller Evangelien überliefert (Mt. 28, 18–20; Lk. 24, 46–49; Joh. 20, 21–23; vgl. Apg. 1, 8 und den sekundären Markusschluss 16, 15–18).

Der Missionsauftrag ist durch alle Evangelien hindurch sinnvoll vorbereitet worden und erscheint jeweils am Ende des Evangeliumberichtes als Gipfelpunkt der ganzen Überlieferung von dem Leben und Sterben Jesu und zugleich als Sinngabe der ganzen Folgezeit. Mit Recht hat man darum von Mt. 28, 16–20 gesagt, diese Verse seien «der Schlüssel zum Verständnis des ganzen Buches»¹. Mit gleichem Recht könnte man das in bezug auf die Apg. von Apg. 1, 8 behaupten. Tod und Auferstehung Jesu bedeuten sowohl die Vollendung der

¹ O. Michel, Der Abschluss des Matthäusevangeliums, ETh 1950/51, 21.

Aufgabe des irdischen als auch die Legitimierung der Aufgabe des erhöhten Herrn. Das wird besonders in der lukanischen Darstellung deutlich: das ganze Evangelium zielt auf die Auferstehung Jesu hin, und die ganze Apg. geht von jenem Auferstehungsbericht aus. Darum erscheint auch der Sendungsauftrag nicht nur am Schluss des Lukas-evangeliums, sondern auch am Anfang der Apostelgeschichte.

Welches sind nun aber die Voraussetzungen für einen Missionsbefehl? In der Beantwortung dieser Frage wäre zunächst auf ein Negatives hinzuweisen: Israel hat seinen Messias verworfen und ihm den Tod bereitet. Die Pächter des Weinberges Gottes wollen den Anspruch, der auf sie erhoben worden ist, nicht anerkennen. Darum töten sie den Erben (s. oben S. 116–124). Die schon in alttestamentlichen Zeiten zur messianischen Feier geladenen Gäste wollen dem letzten Ruf zum Fest nicht Folge leisten und töten die Knechte, die zu ihnen gesandt sind (s. oben, S. 124–131). Darum wird der Weinberg jetzt einem anderen «Volk» (Mt. 21, 43) übergeben, und andere Gäste werden zur Hochzeitsfeier des Sohnes geladen (Mt. 22, 9 Par.). Zu diesem Negativen kommt aber ein Positives hinzu: Der Tod des Sohnes hat Heilsbedeutung für die «Vielen». Er leistet das Lösegeld für ihre Schuld (s. oben, S. 176–178). Dadurch ermöglicht er die prophetische Erwartung, nach der viele sich «in den letzten Tagen» dem Volke Gottes anschliessen werden (s. oben, S. 17–28). Ist diese Eingliederung der «Vielen» durch den Sühnetod Jesu ermöglicht worden, so wird sie durch die Tatsache seiner Auferstehung legitimiert. Darum ist eine Aussendung der Jünger *vor* der Auferstehung Jesu nicht nur verfrüht, sondern auch undenkbar. Der urchristliche Apostolat erscheint ausdrücklich als Gabe des Auferstandenen. Die Gegenwärtigkeit einer Gemeinde, einer Ekklesia, ist gebunden an das Geschehen der Auferstehung. Demgemäss werden die Apostel «Zeugen seiner Auferstehung» genannt (vgl. Lk. 24, 48; Apg. 1, 22; 10, 41; 13, 31). Erst seit diesem eschatologischen Vollendungsakt *konnte* es eine Gemeinde der Endzeit geben, und *konnte* diese Gemeinde die Heilbotschaft in die Welt hinaustragen².

² Dazu weiter Rengstorf, Art. *ἀπόστολος*, ThWNT I, 431–438; Morgenthaler II, 25 f.; Dahl, Volk Gottes, 167, 176 f.; Cullmann, Christus, 73 f.; Ridderbos, Koninkrijk, 320–332, 441; Meinertz, Heidenmission, 166–182; Goppelt, Christentum, 73 f.; H. Schlier, Heidenmission, 166–182; J. C. Hoekendijk, Kerk en Volk in de Duitse Zendingwetenschap, Amsterdam 1948, 227 f.; Schrenk, Israel im NT, 11 f.; Oepke, Jesus und der Gottesvolkgedanke, Luthertum 1942, 51; Kümmel, Kirchenbegriff, 27. Überspitzt formuliert W. Holsten, Das Kerygma und der

Dass wir es nach der Auferstehung mit einer neuen Situation gegenüber der des irdischen Jesus zu tun haben, wird besonders durch den Gang des Matthäusevangeliums veranschaulicht. Kein anderer Evangelist bringt solche ausgesprochen «partikularistischen» Worte wie Mt. 10, 5f.; 15, 24. Aber auch kein anderer bringt den Missionsbefehl in solch «universalistischer» Weite wie Mt. 28, 18–20. Ist die Aussendung von Mt. 10 nur von kurzer Dauer gewesen, so wird diese zum bleibenden Lebensberuf der Jünger. Sind die Jünger damals nur zu Israel gesandt worden, so gehen sie jetzt in die ganze Welt³. Die eine Aussendung ist aber nur verständlich aus ihrer Bezogenheit auf die andere. «Partikularismus» und «Universalismus» bedingen sich gegenseitig.

Nun ist jedoch die Echtheit des Missionsbefehls, besonders in seiner matthäischen Fassung, in der Forschung heiss umstritten. Für *Bultmann*⁴ sind Mt. 28, 16–20; Lk. 24, 44–49; Apg. 1, 4–8 «ganz späte Bildungen des hellenistischen Christentums». Nach *Spitta*⁵ sei der Abschnitt Mt. 28, 16–20 den Berichten über die Entsendung der Apostel vor dem Tode Jesu entnommen. Er gehöre deshalb ursprünglich nicht der Auferstehungsgeschichte an. *Sharman*⁶ glaubt, der Missionsbefehl stamme nicht vom Verfasser des Matthäusevangeliums, sondern sei eine sekundäre, nachmatthäische Zufügung. Auch *Flückiger*⁷ hält den Matthäusschluss für heidenchristlich überarbeitet: Er sei ein Ersatz für eine Weisung Jesu an die Urapostel, *Israel* zur Busse zu rufen. Diese Versuche zur Beseitigung des Missionsbefehls aus der ältesten Überlieferung kommen jedoch von dogmatischen Voraussetzungen her. Man arbeitet nämlich entweder mit dem Harnackschen Grundsatz, nach dem eine förmliche Heidenmission nicht im Horizonte Jesu gelegen habe⁸, oder man geht von einem vermeintlich in der Urgemeinde vorhandenen Streit um das Recht der Hei-

Mensch, Theol. Bücherei I, 1953, 122, die Voraussetzung für die Heidenmission folgendermassen: «Entscheidend für die Mission ist nicht, was der historische Jesus über die Heiden gesagt hat, sondern die Tatsache, dass er für die Heiden, zu der Heiden Heil gekreuzigt und auferstanden ist.»

³ *Liechtenhan*, Urchr. Mission, 43; *Ridderbos*, Koninkrijk, 320–332; *Schlier*, Heidenmission, 182; *Stählin*, Endschau und Mission, 99–102; *Lohmeyer*, Mir ist gegeben, 35; *Schniewind*, Matthäus, 280.

⁴ Syn. Trad., 313; s. auch *Marxsen*, Markus, 63 f.

⁵ Heidenmission, 61–71, 110.

⁶ The Teaching of Jesus about the Future, Chicago 1909, 345–347.

⁷ Dogma, 213–216.

⁸ *Harnack*, Mission I, 43, 45 f.; vgl. *Goguel*, Leben Jesu, 205, 452 (Anm. 540).

denmission aus⁹. Die These *Harnacks* haben wir schon wiederholt ablehnen müssen (s. z. B. oben, S. 93–103, 111–115). Gegen das zweite Argument wäre geltend zu machen, dass es in den Auseinandersetzungen der Apostelzeit gar nicht um das grundsätzliche *Recht* der Heidenmission ging, sondern vielmehr um die *Bedingungen*, unter denen die Mission erfolgen darf, um den Verkehr zwischen Juden und Heiden, um die theologischen Auseinandersetzungen zwischen Gesetz und Evangelium. Nie bestand in der Urgemeinde Anlass dazu, sich für das Recht der Heidenmission auf den Missionsbefehl zu berufen. Der Urgemeinde stand von Anfang an die Bestimmung des in Jesus erschienenen Heils für die Völkerwelt fest, aber das Wie war verborgen. Über dieses «Wie» wird in Mt. 28, 16–20 Par. nichts ausgesagt. Darum berief man sich in den Auseinandersetzungen nicht auf diese Stelle¹⁰.

Schwieriger zu entscheiden ist die Frage, welche Rezension der Überlieferung des Missionsauftrages die ursprünglichste ist. Die Beantwortung dieser Frage wird besonders erschwert durch die Tatsache, dass nach Mt. der Befehl in Galiläa gegeben wird, nach Lk. dagegen in Jerusalem. Es muss jedoch darauf aufmerksam gemacht werden, dass von einer Himmelfahrtsszene in Galiläa nichts berichtet wird. Nur einmal wird der Aussendungsbefehl ausdrücklich mit einer Himmelfahrtsszene verknüpft, und zwar in Apg. 1, 4–9. Wir haben es in den drei Wiedergaben des Missionsbefehls also nicht unbedingt mit Parallelen zu tun¹¹. Man muss mit der Möglichkeit rechnen, dass wir verschiedene Überlieferungen vor uns haben. Dass es unmöglich ist, die verschiedenen Szenen, bei denen der Missionsauftrag erteilt worden ist, miteinander in Harmonie zu bringen, liegt übrigens in der Natur der Sache. Von diesem überwältigenden Geschehen, wo eine verzweifelte Jüngerschar ihrem Herrn begegnet und von ihm einen Auftrag erhält, kann eben nur so berichtet werden, wie es die Berichte faktisch tun: lückenhaft und widerspruchsvoll¹². Den ursprünglichen Wortlaut des Missionsbefehls feststellen

⁹ So ausdrücklich *Cadoux*, *Hist. Mission*, 142, 158, 301; *Wernle*, *Jesus*, 261; *Klostermann*, *Synopt.*, 356 f.

¹⁰ So auch *Michel*, *Menschensohn und Völkerwelt*, EMZ 1941, 260; *Lohmeyer*, *Mir ist gegeben*, 43; *Ridderbos*, *Koninkrijk*, 331; *Schniewind*, *Matthäus*, 280; *Goppelt*, *Christentum*, 80. S. weiter *Bo Reicke*, *SvTeolKv* 1950, 91.

¹¹ Man darf übrigens auch Mk. 16, 15–18 trotz aller Verwandtschaft mit Mt. nicht lediglich als dessen Nachklang ansehen. Vgl. dazu *Michel*, *ETH* 1950/51, 20 f.

¹² Vgl. *K. Barth*, *Auslegung von Mt. 28, 16–20*, *Basler Missionsstudien NF* 17, Basel 1945, 6 f.; *Schniewind*, *Matthäus*, 279.

zu wollen, ist darum ein aussichtsloses Unterfangen. Anders als bei Worten wie Mt. 8, 11 Par.; 21, 43; 26, 28 – die alle irgendwie sachliche Parallelen zum Missionsbefehl bieten – haben wir es hier nicht mit einer Aussage des verborgenen, sondern des *offenbaren* Menschensohnes zu tun. Man wird darum den Missionsbefehl eher ein Logion *im* Herrn als ein Logion *des* Herrn nennen dürfen¹³. Obwohl man folglich, besonders im Blick auf Mt. 28, 16–20, mit der Formulierung des Evangelisten rechnen muss, spricht doch vieles für den geschichtlichen Wert unserer Erzählung¹⁴. Auch der trinitarische Taufsatz in Mt. 28, 19 stammt aller Wahrscheinlichkeit nach von Mt. selber. Anders urteilt jedoch *Lohmeyer*¹⁵, der im Anschluss an *F. C. Conybeare*¹⁶ sich für die Kurzform «in meinem Namen» entscheiden möchte, die Euseb in seinen vornizäischen Schriften gelegentlich an Stelle des längeren Taufsatzes zitiert. Er übersetzt Mt. 28, 18–20 dann folgendermassen:

«Gegeben ward mir alle Macht
im Himmel und auf Erden.
Drum gehet, macht zu Jüngern alle Völker
in meinem Namen
Und lehrt sie alles halten,
was je ich euch gebot,
und siehe, ich bin bei euch alle Tage
bis an der Weltzeit Ende.»

Liest man die Sätze so, dann treten vier Zeilen zusammen, von denen eine jede aus 3–2 Hebungen besteht. Die beiden mittleren Zeilen sind durch analoge Konstruktionen (Partizip mit nachfolgendem Verbum) verbunden und als Kern herausgehoben, alle vier aber durch das nachdrückliche «alle» bzw. «alles» zusammengehalten, welches jede erste Halbzeile schliesst. Trotz dieser besonders aus Argumenten rhythmischer Gestaltung hervorgegangene Bevorzugung des Kurztextes, ist jedoch, wie besonders *E. Riggensbach*¹⁷ nachgewiesen hat, diese Kurzform Eusebs kaum als ursprünglich anzusehen.

¹³ Vgl. *Lohmeyer*, *Mir ist gegeben*, 33.

¹⁴ *Michel*, EMZ 1941, 259, bringt dafür folgende Argumente: Die Zurückhaltung im erzählenden Rahmen, das Fehlen aller mythologischen Züge, die starke Konzentration auf das offenbarende und befehlende Jesuswort und die eigenartige Christologie von Mt. 28, 16–20.

¹⁵ *Mir ist gegeben*, 28–33.

¹⁶ The Eusebian Form of the Text Matth. 28, 19, ZNW 1901, 275–288.

¹⁷ Der trinitarische Taufbefehl Mt. 28, 19, BFchrTh 7:1, 1903; vgl. *Michel*, ETh

Dem matthäischen Missionsbefehl (28, 19) geht ein Wort, das von der neuen «Vollmacht» Jesu redet, voran: «Mir ist gegeben alle Gewalt im Himmel und auf Erden» (V. 18). Hier ist ausdrücklich von der Vollmacht des Auferstandenen im Unterschied zu der des Irdischen die Rede. Unser Wort knüpft unmissverständlich an Dan. 7, 13f. an, und sieht jene Vision einer fernen eschatologischen Zukunft durch Ostern erfüllt¹⁸. Anders als bei Lk. (24, 44–49), wo die vertraute und altgeheiligte Erwartung des *Messias* der Endzeit als in der Person des Auferstandenen zur Erfüllung gekommen geschildert wird¹⁹, spielt bei Mt. die *Menschensohnerwartung* eine überragende Rolle. Mt. 28, 18–20 bietet geradezu eine Inthronisationshymne des Menschensohnes. «Der, den die Jünger in der Enge eines irdischen Lebens und in der Schmach eines irdischen Todes kannten, ist durch Gott zum Kyrios gemacht, der, welcher bisher den dunklen Namen des Menschensohnes verwirrend trug, ist der im Himmel offenbare Menschensohn geworden»²⁰. Unsere Verse unterscheiden sich von den anderen neutestamentlichen Inthronisationshymnen (vgl. Phil. 2, 6–11; 1. Tim. 3, 16) dadurch, dass sie die Verkündigung an die Völker nicht als gegeben voraussetzen, sondern gerade zur konkreten Aufgabe der Jünger machen²¹.

Mt. bringt am Schluss des Missionsbefehls noch einmal ein messianisches Machtwort Jesu: «Und siehe, ich bin bei euch alle Tage bis an das Ende der Welt» (V. 20b). Die Jüngerschar wird nicht sich selbst überlassen, sondern darf der Gegenwart ihres Meisters gewiss sein. Die jetzt kommende Zeit ist für die Jünger keine «herrenlose» Zeit. Und weil die Jüngergemeinde in der Welt ist, ist sie auch für die Welt keine «herrenlose» Zeit²². Das Verheissungswort am Anfang des Matthäusevangeliums behält auch jetzt noch seine Geltung: Immanuel, Gott mit uns (1, 23). Zugleich wird unmissverständlich ein eschatologischer Ausblick gegeben: «bis an der Welt Ende». Die Jünger tun ihre Verkündigungsarbeit rückblickend auf den irdischen

1950/51, 23 f.; C. K. Barrett, *The Holy Spirit and the Gospel Tradition*, London 1947, 102 f.

¹⁸ Vgl. Michel, EMZ 1941, 261 f.; ders., ETB 1950/51, 22; Lohmeyer, *Mir ist gegeben*, 34 f.; s. auch J. W. Doeve, *Jewish Hermeneutics in the Synoptic Gospels and Acts*, Assen 1954, 149 ff.

¹⁹ Rengstorf, Lukas, 283; Lohmeyer, *Mir ist gegeben*, 28.

²⁰ Lohmeyer, *Mir ist gegeben*, 35; vgl. Michel, EMZ 1941, 262.

²¹ Vgl. Lohmeyer, *Mir ist gegeben*, 44.

²² Vgl. K. Barth, a. Anm. 12 a. O., 22.

und auferstandenen und vorausblickend auf den vom Himmel her kommenden und dieser Welt ihr Ende bereitenden Christus. Ihre Verkündigung gibt geradezu dieser Zwischenzeit ihren Sinn. Nicht als ob die Apostel durch die Mission das Kommen des Herrn und damit das Ende der Welt herbeizwingen oder beschleunigen könnten! Mission ist ja nicht ihre Sache und Arbeit, sondern Sache und Arbeit Gottes. Die Eschatologie geht nicht in der Geschichte auf, sondern die Verheissung geht in die Geschichte ein, *der Verheissene* geht selber mit den Seinen in die ganze Welt.

So steht der eigentliche Missionsauftrag (V. 19) eingeklammert zwischen einem alles in Anspruch nehmenden Machtwort des Menschensohnes und einer Verheissung seiner bleibenden Gegenwart bis an das Ende der Welt. Aber freilich, jenes Machtwort und diese Verheissung haben für die Jüngerschar nur Geltung, insofern sie ihre Aufgabe erfüllt, nämlich alle Völker zu Jüngern zu machen²³. Für diese «Vielen» hat der Meister sein Bundesblut vergossen und damit schon in Prinzip seine Jüngerschar zur Erweiterung auf die «Vielen» verpflichtet (s. oben, S. 177–179). Jetzt wird sie ausdrücklich zu den «Vielen» gesandt. Sie macht diese zu Jüngern, indem sie die Christus-herrschaft unter ihnen proklamiert. Wie im AT hebt auch hier ein «Wandern des Gottesvolkes» an. «Aber dieses Wandern hat nicht mehr das Ziel eines bestimmten Landes, sondern ist ein Wandern zu und unter allen Völkern»²⁴. Es ist hier kein besonderer Kreis gemeint, welcher von den übrigen Jüngern gesondert wäre, sondern in und mit diesen Elfen alle Jünger. Mt. zeigt am Schluss seines Evangeliums, was es bedeutet, Jünger Jesu zu sein. Jünger sein, heisst: Andere zu Jüngern machen, zum Boten für die Völker werden. Das «euch» von V. 20 geht zweifellos jeden an, der dem Meister nachfolgt²⁵.

Wenn die Jünger nach Mt. 28, 19 zu «allen Völkern» gesandt werden, bedeutet dieser Befehl freilich keineswegs einen endgültigen Verzicht auf die Judenschaft. Die Sendung an Israel wird durch Mt. 10, 5f. als bekannt vorausgesetzt. Die Zeit der Gnade ist für die Judenschaft immer noch nicht abgeschlossen und wird es so lange nicht

²³ Das Verbum *μαθητεύειν* fehlt auffallenderweise in der LXX, bei Philo und Josephus.

²⁴ Lohmeyer, *Mir ist gegeben*, 37; vgl. ebenda, 35.

²⁵ Folglich irrten die Reformatoren, als sie meinten, das Evangelium sei bereits durch die Apostel allen Heiden angeboten worden und glaubten, die Heidenmission damit abtun zu können – vgl. z. B. *Luthers Himmelfahrtspredigt* 1533 über Mk. 16, 14–20, Erlanger Ausg., Bd. 5, 149 ff. Dazu weiter *Rosenkranz*, *Weltmission*. 43–48; *Cullmann*, *Eschatologie und Mission im NT*, EMM 1941, 107 f.

sein, als sie das Zeugnis der Jünger Jesu nicht verwirft²⁶ (s. oben, S. 127 f., zu Mt. 22, 7; vgl. auch Apg. 18, 5 f.). Sie verwirft aber dieses Zeugnis und verpasst somit die Stunde der Gnade. Der Bund Gottes mit Israel wird nicht ersetzt durch den Bund mit Jesu Anhängerschaft. «Israel *bleibt* Volk des Bundes, aber nicht mehr des durch den kommenden Christus zu erfüllenden, sondern des durch den gekommenen aufgehobenen und daher nur gegen ihn zu behauptenden oder mit ihm preiszugebenden Bundes.» Er annulliert nicht die über Israel stehende Gottesordnung, sondern macht sie zum *Alten Bund*²⁷. Dadurch wird das *πρῶτον* das auf Golgatha schon *prinzipiell* aufgehoben worden ist, auch *faktisch* und endgültig aufgehoben. Wenn Mt. das Schlusskapitel seines Evangeliums schreibt, ist es darum sinnvoll, dass er den Missionsbefehl im Lichte dieses aufgehobenen *πρῶτον* wiedergibt.

Aber gerade indem es sich bei Mt. so verhält, müssen wir Lk. 24, 44–49 und Apg. 1, 4–8 als Vergleich heranziehen. Dort wird das, was Mt. 28, 18–20 implizit vorausgesetzt wird, explizit gesagt: auch jetzt gilt es nicht, die Judenschaft sich selbst zu überlassen! Gerade jetzt muss in unzweideutiger Klarheit die Botschaft von dem in Jesus erschienenen Heil an die Juden verkündigt werden. Natürlich geschieht es nicht mehr so, dass man bei den Juden stehen bleibt, sondern eher so, dass man ausgehend von den Juden sich an die ganze Ökumene wendet. Die Hervorhebung gerade dieses Gesichtspunktes wäre in der Tat auch bei Lk. zu erwarten. Das Lukasevangelium berichtete ja von einer systematischen und chronologisch-fortschreitenden Konzentration alles Geschehens auf Jerusalem (s. oben, S. 103–111). Die Apg. wird das Umgekehrte berichten: von Jerusalem als dem Weltzentrum aus werden alle Wege in die weite Welt führen. Die Geschichte des Alten Bundes verlief im Sinne einer progressiven Reduzierung: Menschheit – Volk Israel – Rest Israels – Einer. Dieser Eine war Jesus. Wenn er überhaupt an eine «Resttheologie» angeknüpft hat (s. oben, S. 80–86, 122, 132–138), dann war er selber und er alleine dieser «Rest», nicht aber seine zwölf Jünger. Auf ihn konzentrierte und reduzierte sich die ganze Heilsgeschichte, auf ihn, der die Verkörperung sowohl des deuteriojesajanischen Gottesknechtes (Mk. 10, 45; 14, 24 Par.) als auch des danielischen Menschensohnes (Mt. 28, 18) war und so die Erfüllung der Messiaserwartung dar-

²⁶ Vgl. Schlatter, Christus, 534; ders., Die Kirche des Matthäus, BFchrTh 33:1, 1930, 17 f.; Rengstorff, Lukas, 283 f.

²⁷ Goppelt, Christentum, 68 f.

stellte. Die Geschichte des Neuen Bundes wird *umgekehrt* verlaufen, nämlich von dem «Einen» zu den «Vielen»²⁸. Auch diese Erweiterung wird – wie jene Reduzierung – planvoll erfolgen und wird immer von jener Mitte der Offenbarung getragen und auf sie konzentriert sein. Der Weg geht von *Jerusalem* über *Judäa* und *Samaritanien* bis ans *Ende der Erde*²⁹. Diese Erweiterung bildet somit ein Gegenstück zu jener Reduzierung.

Zunächst gilt es aber, in Jerusalem zu bleiben. Diese Stadt bildet nicht nur «das Verbindungsglied zwischen der Geschichte Jesu und der Existenz der Kirche»³⁰, sondern ist auch der Ort, wo alter und neuer Bund sich begegnen. Die Jünger müssen dort beginnen (Lk. 24, 47), wo Jesus aufgehört hat. Freilich haben sie es sich anders vorgestellt. Es war für sie nicht leicht, einzusehen, dass diese grosse Aufgabe noch auf sie wartete. Deshalb fragen sie Jesus: «Herr, stellst du in dieser Zeit für Israel das Reich wieder her?» (Apg. 1, 6). Es ist die alte apokalyptische Frage nach dem Wann der Gottesherrschaft, und zwar in ihrer nationalen Form. Jesus beantwortet diese Frage (1, 8) dadurch, dass er . . . einen Missionsauftrag gibt! Die Jüngerschaft hat sich nur zu halten an Gebot und Verheissung ihres Herrn. Auf diese Weise wird die Frage nach dem Wann sich selbst erledigen³¹.

Das Datum des Anfangs der Mission wird hier – wie auch Lk. 24, 49; vgl. Joh. 20, 21f. – von einem entscheidenden Ereignis abhängig gemacht, nämlich von dem Ansetzen mit Kraft aus der Höhe (Lk. 24, 49), von der Ausgiessung des Heiligen Geistes (Apg. 1, 8). Erst am Pfingsttag wird die Jüngerschaft zur Gemeinde, Kirche, zur Ekklesia werden. Und die Aufgabe dieser Ekklesia wird es sein, unter Leitung und Mitwirkung des Heiligen Geistes die endzeitliche Botschaft von dem Heil in Christus in Jerusalem, in ganz Judäa und Samaritanien und bis ans Ende der Erde auszurufen und so eine Schar von Menschen, die auf die Parusie ihres Herrn warten, um sich zu sammeln.

²⁸ Vgl. Cullmann, Königsherrschaft Christi, 35–37; ders., Christus, 100–103.

²⁹ Vgl. auch Morgenthau I, 188–193; H. W. Schomerus, Missionswissenschaft, Leipzig 1935, 33; Blauw, Goden en Mensen, 117–119.

³⁰ Conzelmann, Mitte, 113.

³¹ Vgl. Stählin, Endschau und Mission, 146 f.; Cullmann, Christus, 63, 143; Schrenk, Israel im NT, 20–22; Freytag, Mission im Blick aufs Ende, EMZ 1942, 325. Für Spitta, Heidenmission, 65–67, ist Apg. 1, 8 ein Zusatz des Verfassers der Apg. zu der von ihm benutzten Quelle.

4. Teil

ERGEBNIS UND AUSBLICK

Kapitel 12

Mission ein eschatologischer Vorgang

Wir sind am Ende unserer Ausführungen angelangt. Wir haben auf Grund des synoptischen Zeugnisses die Stellung des irdischen und auferstandenen Jesus zu der Heidenmission und ihrer Zukunft aufzuzeigen versucht. Das Ergebnis können wir folgendermassen zusammenfassen: Der irdische Jesus weiss sich ausschliesslich zu seinem eigenen Volke gesandt und hat diesem Volk mit vollem Einsatz und unbedingter Treue gedient bis zu seinem Tode am Kreuz, wo er in seiner Sterbensstunde noch zuletzt ausruft: «Vater, vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun» (Lk. 23, 34). So bleibt er im Leben und im Sterben mit Israel vereint. Dieser sein «Partikularismus» ist jedoch nur verständlich, wenn er in Verbindung mit seinem «Universalismus» gesehen wird (s. oben, S. 111–115). Indem Jesus seine und seiner Jünger Arbeit auf Israel beschränkt, schafft er die Voraussetzungen für eine spätere weltweite Missionstätigkeit. Diese Voraussetzungen – noch einmal möchten wir betonen, dass man hier lieber nicht von «Bedingungen» redet – sind:

1. Die Botschaft von der Gottesherrschaft und von dem in der Person Jesu Fleisch gewordenen endzeitlichen Heil Gottes ist¹ zuerst den Juden angeboten worden. Ihre Priorität ist ein Postulat der Heil-eschatologie (vgl. Mk. 7, 27; dazu oben, S. 100 f.).

2. Das Unmögliche geschieht jedoch: Israel verwirft seinen Messias und bereitet ihm den Tod. Das ihm von Israel bereitete Sterben wird aber zum Versöhnungstod nicht nur für die Sünden *Israels*, sondern auch der «Vielen» (s. oben, S. 175–183).

¹ Mit Absicht vermeiden wir hier und im Folgenden den Gebrauch des Zeitwortes «müssen». Man kann hier nicht *a priori* sagen, dass diese oder jene «Bedingungen» erst erfüllt werden «müssen», ehe an eine Heidenmission zu denken wäre. Wir haben es hier lediglich mit *nachträglichen* Feststellungen zu tun, die rückblickend aus der nachösterlichen Zeit *a posteriori* gewisse «Voraussetzungen» für die Heidenmission wahrnehmen.

3. Der gekreuzigte Jesus wird von Gott aus dem Tode auferweckt und erteilt als erhöhter Christus seinen Jüngern den Auftrag, in die ganze Welt zu gehen und die Botschaft von dem in ihm erschienenen Heil an alle Völker zu verkündigen. Der Missionsbefehl des Auferstandenen erscheint somit in seiner universalistischen Weite als Aufhebung der früheren Beschränkung auf Israel (vgl. Mt. 28, 18–20; Lk. 24, 46–49; Apg. 1, 8 gegenüber Mt. 10, 5f.; 15, 24. Dazu oben, S. 184–192).

Und dennoch kommt es unmittelbar nach der Himmelfahrt Jesu noch nicht zur Heidenmission, ja, nicht einmal zur *Judenmission*! Erst am Pfingsttag beginnt die Mission. Dieser ist auch der Gründungstag der Ekklesia Jesu, des neuen Bundesvolkes, das durch seine Existenz und Arbeit in der Welt den Alten Bund antiquiert. Diese drei gehören unlöslich zusammen: Heiliger Geist, Kirche und Mission. Die Kirche ist eine Gründung des auferstandenen und in der Gestalt des Heiligen Geistes wiedergekommenen Herrn. Kirche sein heisst nun aber: Kirche für die *Welt* sein, Bote für die *Völker* sein. Gründung der Kirche, Anfang der Mission und Ausgiessung des Heiligen Geistes fallen zeitlich schlechthin zusammen. Darum können die Jünger, obwohl sie den Missionsbefehl schon früher empfangen haben, erst nach der Ausgiessung des Heiligen Geistes mit Missionsarbeit beginnen. Es ist schon von dieser Erkenntnis aus ein aussichtsloses Unterfangen, die Gründung der Kirche als einen Akt des *irdischen* Jesus belegen zu wollen. Für eine solche Annahme bietet überdies das synoptische Zeugnis nicht den geringsten Ansatz oder Anhaltspunkt (s. oben, S. 132–138). Rückschauend auf die Arbeit des irdischen und auferstandenen Jesus können wir darum den Satz formulieren: Heidenmission ist erst möglich, nachdem Jesus durch seinen Bussruf das israelitische Volk in die Entscheidung gestellt hat, nachdem er für die «Vielen» gestorben und auferweckt ist, und nachdem er seinen Heiligen Geist als «Missionar» in die Völkerwelt gesandt hat. Von diesem Moment an wird die Mission nicht mehr zentripetal, sondern *zentrifugal* verstanden. Ähnliches gilt von der Mission unter den Juden. Wenn die Juden ihren Messias verwerfen, ist die Judenmission nur noch möglich unter der Voraussetzung, dass dieser Messias für die Juden sein Leben hingibt, auferweckt wird und seinen Heiligen Geist sendet. Der Tag der Ausgiessung des Heiligen Geistes (Apg. 2) ist darum die Geburtsstunde sowohl der Heiden- als der Judenmission.

Das Charakteristische der herkömmlichen alttestamentlich-jüdischen Geistvorstellung liegt nun aber gerade in ihrem *eschatologi-*

schen Charakter. «Man erwartet ein richtendes Eingreifen Gottes zur letzten Zeit, und die Lebensgestalt dieser eschatologischen praesentia Dei heisst Pneuma. Die Geistesaussagen der Evangelien, überhaupt des N. T., wollen primär verstanden sein aus dem Bewusstsein, dass die Eschata Gegenwart geworden sind. Von da aus ist die Pneumatologie des Lk. primär pneumatische *Christologie*»². Das Ende hat begonnen mit der Erscheinung Jesu (vgl. Hebr. 1, 2; 1. Petr. 1, 20). Dass die Gemeinde in der «letzten Zeit» lebt, wird gerade durch die Ausgiessung des Heiligen Geistes erwiesen. Was für Joel (3, 1f.) noch zu einer fernen Zukunft gehörte, ist für die Gemeinde Jesu gegenwärtige Wirklichkeit geworden (Apg. 2, 17f.). Die «letzten Tage» tun sich hier kund. Es ist schon Ende, wenn auch noch nicht *das* Ende. Als endzeitliches Element ist der Heilige Geist die Vorwegnahme des Endes in der Gegenwart. Die Ausgiessung des Geistes ersetzt darum nicht die Enderwartung, sondern legitimiert sie vielmehr³. Von der auch *nach* Pfingsten immer noch ausstehenden Endvollendung ist der Geist die «Erstlingsgabe» (Röm. 8, 23), das «Angeld» (2. Kor. 1, 22). Durch den Geistbesitz wird die Gemeinde versetzt in die «letzten Tage», die Tage des hinausgeschobenen, aber nicht aufgehobenen, und schon begonnenen Endes⁴.

«Vom Heiligen Geist her wird aber nun auch das endzeitliche Handeln der Kirche als solcher bestimmt. Die Kirche selbst ist eine endzeitliche Erscheinung . . . Gerade in der Zeit, in der wir stehen, zwischen der Auferstehung und der Wiederkehr Christi hat die Kirche Mission zu treiben, im Hinblick aufs Ende»⁵. Überspitzt können wir es so formulieren: Die Kirche ist eine Funktion der Mission, des Apostolates, nicht die Mission eine Funktion der Kirche^{5a}! Ihre Aufgabe

² Schniewind, Zur Synoptiker-Exegese, ThR 1930, 155 f.; vgl. auch C. K. Barrett, The Holy Spirit and the Gospel Tradition, London 1947, 153. Zur Geisterwartung im Judentum, s. auch P. Volz, Der Geist Gottes und die verwandten Erscheinungen im AT und im anschliessenden Judentum, Tüb. 1910; Busch, Syn. Eschatologie, 90 f.

³ Gegen Conzelmann, Mitte, 80 f., 155–160.

⁴ Vgl. Cullmann, Christus, 63 f., 137–139; ders., Königsherrschaft Christi, 20, 23; ders., Le retour, 34 f.; ders., Das wahre durch die ausgebliebene Parusie gestellte neutestamentliche Problem, ThZ 1947, 179 f.; Liechtenhan, Urchr. Mission, 44 f.; G. Kittel, Art. ἔσχατος, ThWNT II, 695; Otto, Reich Gottes, 62; Schlatter, Christus, 462; Schlier, Heidenmission, 209 f.; Michaelis, Reich Gottes und Geist Gottes nach dem Neuen Testament, Basel o. J. (1931), 18–26.

⁵ Cullmann, Eschatologie und Mission im Neuen Testament, EMM 1941, 101.

^{5a} Wir denken hier besonders an die holländische «Theologie des Apostolates» (s. A. A. van Ruler, Theologie van het Apostolaat, Nijkerk o. J.; ders., Theologie

ist nicht in konkretem Sinne geschichtlich zu nennen, wenn sie auch in diesem Aeon sich noch vollzieht, sondern sie gehört in das eschatologische Geschehen hinein, welches mit dem Kommen Jesu angehoben hat. Wir können geradezu den Satz prägen: Die Mission ist ein *eschatologischer Vorgang*, eine *eschatologische Tat Gottes*. Nach der Erwartung des AT gehört die Mission den «letzten Tagen» der Weltzeit an (s. oben, S. 17–28). Jetzt wird dieses bisher nur prophetisch Verkündete und nur eschatologisch zu Erlangende Ereignis. Die Mission ist nicht nur Trägerin einer eschatologischen Botschaft, sondern sie ist selbst ein Faktor der Endzeit. Sie ist Ausrichtung der Christusbotschaft aufs Ende hin. Mission und Eschatologie gehören wesentlich zusammen — das ist das Ergebnis, zu dem die von uns untersuchten Jesusworte führten⁶. Mission ist nicht eine Art Ersatz für die ent-

des Apostolates, EMZ 1954; J. C. *Hoekendijk*, Rondom het Apostolaat, Wending 1952; *ders.*, Mission und Oekumene, EMM 1951). Der Satz, «Die Kirche ist eine Funktion des Apostolates» stammt von *Hoekendijk*, EMM 1951, 154. Er ist in dieser Absolutheit wohl zu einseitig. Darum sprechen wir oben von einer «überspitzten» Formulierung. *Hoekendijk* und *Van Ruler* haben aber mit dieser einseitigen Überbetonung des Apostolates die Kirche gelehrt, dass der Apostolat zu ihrem Wesen gehört. Ja, für beide ist der Apostolat schlechthin das Wesen der Kirche. Ein wenig modifiziert — jedoch ausdrücklich im Anschluss an *Hoekendijk* und *Van Ruler* — kommt der Apostolatsgedanke dann auch bei anderen holländischen Theologen vor; vgl. z. B. H. N. *Ridderbos*, De Apostoliciteit van de Kerk volgens het NT, in: De apostolische Kerk, Kampen 1954; G. *Brillenburg Wurth*, Het Apostolaat van de Kerk in deze Tijd, in: De Apostolische Kerk, 1954; D. van *Swigchem*, Het missionair karakter van de christelijke gemeente volgens Paulus en Petrus Kampen 1955 («Der Apostolat ist ein Aspekt des Wesens der Kirche in diesem Aeon, neben dem eschatologischen Aspekt»); «Wesen der Kirche ist, dass sie ist der nach seiner Vollheit strebende Leib Christi», S. 249 — Übersetzung von mir); H. *Berkhof*, De Kerk en het Koninkrijk, 's Gravenhage 1950 (Wesen der Kirche ist die *communio sanctorum* und der Apostolat). Alle diese Theologen haben Eines gemeinsam: Die Tatsache, dass das missionarische Element im Mittelpunkt des Lebens der Kirche steht und dass es zu ihrem Wesen gehört. Für alle ist es unmissverständlich klar geworden, dass es nicht möglich ist, recht von der Kirche zu sprechen, ohne zugleich auch von ihrer Mission in die Welt zu sprechen. Die Kirche besteht nur in ihrem apostolischen Dienst. Wenn dem aber so ist, dann darf die Mission nicht lediglich in der sog. «praktischen» Theologie zur Sprache kommen, sondern dann gehört sie in die systematische Theologie hinein, und zwar in die Ekklesiologie. S. zur ganzen Diskussion auch noch W. *Andersen*, Towards a Theology of Missions, I. M. C. Research Pamphlet No 2, 1955, (bes. S. 45–62) und J. Alex van *Wyk*, Die Apostolaat van die Kerk, Kerk en Wêreld 1, 1958 (bes. S. 41–53). Beide betonen auch den Unterschied zwischen dem holländischen und dem anglikanischen Apostolatsgedanken.

⁶ Den eschatologischen Charakter der Mission betonen auch *Blauw*, *Goden en Mensen*, 116 f.; *Rosenkranz*, *Weltmission*, passim, besonders 19; *Freytag*, *Mission*

täuschte Erwartung des Reiches Gottes, das nicht gekommen ist. Die Kirche hat nicht Mission getrieben, weil sie die Eschatologie hat aufgeben müssen. Im Gegenteil! Gerade in ihrer Missionsarbeit lebt die Kirche aus der lebendigen Spannung des «schon jetzt» und des «noch nicht»⁷. Die Mission ist wesensmässig Zeugnis von der in Christus gekommenen Gottesherrschaft auf die *kommende* hin. Die missionarische Verkündigung der Kirche gibt der Zeit zwischen Auferstehung und Parusie Christi ihren heilsgeschichtlichen Sinn. Es gäbe keine Gemeinde, wenn Weltversöhnung und Weltvollendung zusammengefallen wären. Die Zeit des Verzugs der sichtbaren Vollendung des Heils ist ihr Lebensraum. Ihre Existenz aber ist der Sinn dieser Zwischenzeit. Die Existenz einer Gemeinde in der Welt bedeutet nun aber zugleich ihre *Mission* in der Welt. Die Wände der Geschichte werden durch die Mission auseinandergehalten. Das heisst soviel als: Gottes Geduld und Langmut ist der Sinn dieser Zwischenzeit. *Er* gibt Raum für die Mission und dadurch für die Weltgeschichte. Diese letzte Periode ist *Gnadenzeit*, die Gott in seiner Langmut der Welt gewährt zur Busse (vgl. Röm. 2, 4; 2. Petr. 3, 9). Eschatologie heisst darum: das Ausrufen von der Botschaft des Evangeliums in einer begrenzten Gnadenzeit⁸.

Von der Eschatologie her fällt deshalb auch ein helles Licht auf die gewaltige missionarische *Verantwortung* der Kirche. Weltmission ist ein notwendiges Moment am Leben der evangelisch verstandenen Kirche, und diese Kirche ist ihrem ganzen Bestehen nach angelegt auf die Vollendung in der kommenden Gottesherrschaft. Die Gläubigen sind «Mitarbeiter auf die Gottesherrschaft hin» (Kol. 4, 11). Die Kirche weist von sich selber weg auf die Gottesherrschaft; und für

im Blick aufs Ende, EMZ 1942, 321–333; J. C. Hoekendijk, Kerk en Volk in de Duitse Zendingwetenschap, Amsterdam 1948, 223–228; Stählin, Endschau und Mission, 104, 139; Lohmeyer, Mir ist gegeben, 36, 45 f.; Michel, Menschensohn und Völkerwelt, EMZ 1941, 265 f.; A. A. van Ruler, Theologie des Apostolates, EMZ 1954, 4–6; Jeremias, Verheissung, 63. S. auch oben, S. 165–168, 170 f.

⁷ Vgl. Cullmann, a. Anm. 5 a. O., 98; ders., Le retour, 34 f.; Dürr, Kirche, Mission und Reich Gottes, EMM 1953, 140 f.

⁸ Vgl. auch noch Cullmann, Christus, 138 f., 143, 146 f.; W. Freytag, Vom Sinn der Weltmission, EMM 1950, 72–75; ders., a. Anm. 6 a. O., 322 f.; Wendland, Eschatologie, 103 f.; Blauw, Goden en Mensen, 120; K. Heim, Jesus der Weltvollender, 3. neubearb. Aufl., Hamburg 1952, 63, 221 f.; Brunner, Das Ewige, 143, 193; J. H. Bavink, Inleiding in de Zendingwetenschap, Kampen 1954, 44–47; F. Holmström, Das eschatologische Denken der Gegenwart, Gütersloh 1936, 173 f., 416; J. C. Hoekendijk, a. Anm. 6 a. O., 223 f.; Th. Preiss, L'Église et la Mission, in: La vie en Christ, Neuchâtel/Paris 1951, 147–160.

und durch die Gottesherrschaft lässt sie sich in der Ökumene gebrauchen. Nur in actu, in der Mitteilung des Evangeliums an die Ökumene, besteht die Kirche. Die Kirche «treibt» darum nicht Mission, sondern sie *wird* selber zur Mission, zum lebendigen Griff Gottes nach der Welt⁹.

Freilich geht hieraus nicht hervor, dass die Kirche oder irgendeine Gesellschaft selber *Subjekt* der Glaubensverbreitung sein könnte, und erst recht kann die Kirche durch ihre Arbeit nicht das Eschaton herbeizwingen oder sein Kommen beschleunigen. Auch kann sie das Ende nicht aus dem *Erfolg* ihrer Missionsarbeit berechnen. Dazu gibt ihr Mk. 13, 10 Par. nicht den geringsten Anlass. Wenn dort das Ende in irgendein Verhältnis zur Missionstätigkeit gesetzt wird, wird diese Mission ja durch die Passivform *δεῖ κηρυχθῆναι* ganz eindeutig als *Gottes Sache* erwiesen (dazu oben, S. 165–169). Dies müssen wir auf Grund des neutestamentlichen Befundes gegenüber den apokalyptischen Missionstendenzen des 19. Jahrhunderts aufrecht erhalten: *Wir* können durch unsere Missionstat die Wiederkunft nicht herbeiführen. Gott selber missioniert, nicht wir. Die Mission ist *Gottes* eschatologische Tat. Das Wort «missio» drückt ja primär die Sendung des Sohnes vom Vater aus. Einzig von da her ist auch *unsere* «missio» in die Welt zu verstehen: «Wie mich der Vater gesandt hat, sende auch ich euch» (Joh. 20, 21). Die alttestamentliche Sicht von der Mission als die am Ende der Zeiten von *Gott* zu verwirklichende Tat wird auch im NT nicht aufgegeben, sondern gerade autorisiert.

Jedoch dürfen wir nun nicht in den entgegengesetzten Fehler verfallen und behaupten, Jesus habe eine Missionsarbeit unter den Heiden verboten, weil er im Erwartungs-Universalismus dachte, nach welchem Heiden, als solche, die zum Reiche berufen sind, mit dem Anbruch der messianischen Zeit offenbar würden. Heiden bekehren wollen, hiesse für Jesus nämlich, selber in die Hand nehmen, was Gott sich vorbehalten hat¹⁰. Nein! Die Heidenmission ist keine «Verlegenheitslösung», keine Folge der «Parusieverzögerung», keine Schöpfung des genialen Apostels Paulus, sondern geht auf *Jesus* zurück. Wenn der Gebrauch des Passivs in Mk. 13, 10 Par. die Mission als *Gottes Sache* ausweist, so besagt doch die Verwendung des Ver-

⁹ Vgl. F. Schumann, Weltmission und Vollendung der Kirche, EMM 1929, 43 f.; J. C. Hoekendijk, Mission und Oekumene, EMM 1951, 153 f.; Cullmann, Christus, 144–147.

¹⁰ So Albert Schweitzer, Die Mystik des Apostels Paulus, Tübingen 1930, 176–184; ähnlich Schlier, Heidenmission, 170. S. auch oben, S. 167 f.

bums *κηρύσσειν*, dass es hier zugleich um einen *menschlichen* Einsatz geht. Der auferstandene und erhöhte Herr missioniert *selber* in der Gestalt des *Heiligen Geistes* durch *seine Boten*. Darum ist eine zentrifugale Mission erst nach Pfingsten möglich. Jesus Christus geht in der Gestalt seines Geistes selber zu den Völkern und bereitet so durch seine Boten die Welt auf sein Kommen vor^{10a}.

Es geht folglich gar nicht an, entweder nur die *göttliche* oder nur die *menschliche* Seite der Missionsarbeit hervorheben zu wollen. Tun wir das erste, so geraten wir in den Bann eines blinden Schicksalsglaubens; tun wir das zweite, so werden wir Schwärmer und Zeloten. Nur wenn wir beides ernst nehmen, haben wir unseren Herrn verstanden. Von dieser Dialektik weiss ja das ganze Neue Testament: Die Jünger gehören zur Saat (Mt. 13, 38) und sind zugleich Schnitter (Mt. 9, 37f.); sie gehören zur Herde (Mt. 10, 16; Lk. 12, 32; Joh. 10, 1–16) und sind zugleich Hirten (Mt. 10, 6; Joh. 21, 15–17); sie werden gerichtet werden (Mt. 16, 27) und Israel richten (Mt. 19, 28); sie bedürfen der Freisprechung (Mt. 18, 23–27) und lösen andere (Mt. 16, 19; 18, 18; Joh. 20, 23). Gott hat sie in seine Herrschaft versetzt (Mt. 13, 11. 52) und sie haben sie zu suchen (Mt. 5, 20; 6, 33; Lk. 13, 24); sie sind seine Söhne (Mt. 17, 26; vgl. Lk. 15, 11) und haben es dadurch zu werden, dass sie der Liebe Gottes gehorchen (Mt. 5, 44f.); sie haben das ewige Leben empfangen (Joh. 3, 16; 11, 25f.) und sollen durch das Tor gehen, das sie zum Leben führen wird (Mt. 7, 14); weil sie getan haben, was Jesus vom reichen Jüngling verlangt, sind sie vollkommen (Mt. 19, 21; vgl. Mk. 10, 21) und müssen wach sein und beten, damit sie nicht fallen (Mt. 26, 41)¹¹.

Namentlich der Apostel *Paulus* hat um dieses dialektische Verhältnis zwischen Gotteswerk und Menschenwerk gewusst. So heisst es Phil. 2, 12f.: «Schaffet euer eigen Heil mit Furcht und Zittern, denn *Gott* ist es, der in euch sowohl das Wollen als das Vollbringen wirkt.» Dieser Satz charakterisiert auch die paulinische Missionsarbeit. Sie ist ganz und gar *Gottes Sache* und Arbeit; aber eben *weil* dem so ist, muss der Apostel *sich* restlos für die Heidenmission einsetzen. Er weiss sich einem Zwang unterworfen (1. Kor. 9, 16) und ist Schuldner gegenüber Griechen und Barbaren (Röm. 1, 14). «Von hier aus verstehen wir auch besser seine Eile, immer neue ‚Orte‘ aufzusuchen, wo das Evangelium noch nicht verkündet worden ist, von Jerusalem bis nach Illyrien, und wenn sein Werk in diesem Teil der

¹¹ Vgl. Schlatter, Christus, 316–318.

Welt vollendet ist, so wendet er sich gegen Spanien»¹². Eschatologie heisst für ihn in einem besonderen Sinne das Ausrufen der Christusbotschaft in einer begrenzten Gnadenzeit (s. oben, S. 197). Er versteht sich geradezu als eschatologische Person und seine Beauftragung als eschatologisches Ereignis¹³. Von dieser Erkenntnis aus fällt nicht nur Licht auf die Kapitel Röm. 9–11¹⁴, sondern auch auf die dunkle Stelle 2. Thess. 2, 6f., wo Paulus schreibt von dem, der das Kommen des Sohnes des Verderbens «zurückhält» (τὸ κατέχον bzw. ὁ κατέχων). Im Lichte unserer Untersuchung der synoptischen Evangelien hat es nämlich alle innere und äussere Wahrscheinlichkeit für sich, dass Paulus mit den Ausdrücken «der Zurückhaltende» bzw. «das Zurückhaltende» die *Mission* meint. Die Mission ist Gottes eschatologische Heilstat an den Menschen, die erst zu Ende geführt werden wird, bevor *das* Ende kommt¹⁵.

Jesu Schau der Mission, wie wir sie aus den synoptischen Evangelien kennen gelernt haben, zeigt sich uns somit in der Missionsarbeit des Paulus und der Urgemeinde. Auch *unsere* Missionsarbeit darf nichts mehr und nichts anderes als jene sein: Die eschatologische Tat Gottes, die sich durch die Boten Jesu Christi unter Führung des Heiligen Geistes in einer begrenzten Gnadenzeit unter allen Völkern vollzieht. Die christliche Mission hat aber weitgehend aufgehört, sich selbst als eschatologischen Faktor zu verstehen. Sie hat entweder die Eschatologie restlos aufgegeben und sich mit dem Aufbau einer bleibenden Stätte in dieser Welt beschäftigt, oder sie hat versucht, sich von der Eschatologie her zu begründen und durch ihre eigene (menschliche!) Verkündigung das Weltende zu beschleunigen. Sie wird darum aufs neue lernen müssen, sich selbst als Sinngebung der Zeit zwischen den Zeiten zu verstehen und zu geben.

¹² Cullmann, Christus, 144.

¹³ Vgl. Cullmann, Le caractère eschatologique du devoir missionnaire et de la conscience apostolique de Saint Paul, RHPR XVI, 1936, 210–245; A. Fridrichsen, The Apostel and his Message, Uppsala 1947; H. Mosbech, Apostolos in the NT, StTh II, 1949, 181–183.

¹⁴ Dazu J. M. Hasselaar, Opmerkingen over de eenheid van Israel en de Kerk onder missionnaire en eschatologische belichting, NThT 9, 1954/55, 193–229.

¹⁵ So besonders Cullmann, a. Anm. 13 a. O., 210–245; ders., Christus, 145 f., im Anschluss an Theodor von Mopsuestia und Theodoret. Vgl. auch Cullmanns Deutung des ersten apokalyptischen Reiters in Offenb. 6, 1–8 (Christus, 141 f.).

BIBELSTELLENREGISTER

Genesis	5, 1-7; 121	61, 1; 56
24, 12; 28	6, 13; 18	65, 1; 28
24, 48; 28	8, 21-23; 151	66, 20; 26
39, 2; 28	11, 1; 19	
39, 21; 28	13, 10; 151	Jeremia
46, 27; 109	13, 13; 151	3, 17; 25
	14, 12; 50	4, 2; 25
Exodus	17, 6; 19	9, 26; 19
34, 7; 61	19, 2; 151	16, 19; 25
	19, 18-25; 27	18, 13; 19
Leviticus	19, 25; 28	23, 1-4; 79
25, 23; 22	24-27; 24	25, 29; 19
	24, 17-23; 151	
Numeri	24, 23; 25, 151	Ezechiel
9, 14; 23	25, 6-9; 24 f.	5, 12-17; 151
11, 16; 109	29, 18 f.; 56	32, 7; 151
14, 32 f.; 92	30, 29; 24	34; 79
15, 14; 23	33, 24; 61	38, 12; 24
	35, 4 f.; 56	
Deuteronomium	40, 9; 53	Daniel
10, 19; 22	40, 9-11; 20	7, 13; 62
	41, 27; 53	7, 13 f.; 189
Josua	42, 1; 22	12, 11; 151
20, 9; 23	42, 6; 22, 113	
	43, 10; 20	Hosea
Ruth	43, 12; 20	2, 1; 123
1, 16; 23	43, 21; 20	
	43, 25; 61	Joel
1. Samuel	44, 8; 20	2, 10; 151
30, 6-8; 28	45, 16; 18	3, 1 f.; 28, 195
	45, 22; 27	3, 3 f.; 151
2. Samuel	47; 18	3, 5; 24
12, 13; 61	49, 1; 21	4, 10; 151
15, 8; 28	49, 6; 26, 113	
	51, 6; 17	Amos
1. Könige	52, 6; 20	3, 12; 19
8, 41-43; 25	52, 7; 53, 169	
	52, 7-9; 20	Micha
Psalmen	52, 14 f.; 177	4, 1-4; 23
2, 7; 119	53; 159, 176-178	7, 6; 151
39, 13; 22	53, 11; 177	
69, 10; 91	53, 12; 22, 177	Zephania
87; 24	55, 4 f.; 20	1, 2-18; 26
119; 159	56, 3-8; 28	2, 11; 28
119, 46; 159	56, 6 f.; 25	3; 26
	56, 7; 88	3, 8 ff.; 26
Jesaja	56, 8; 26	3, 14 ff.; 24
2, 2-4; 23 f., 26	60, 1-5; 26	

Sacharja	10, 16; 153, 161, 199	17, 26; 199
8, 20-23; 26 f.	10, 16-42; 155	18, 17; 93
14, 16-19; 26	10, 17-23; 153-159	18, 18; 199
	10, 18; 154-157, 160	18, 23-27; 199
Matthäus	10, 19 f.; 154, 167	18, 23-34; 118
1, 21; 77	10, 21; 154 f.	19, 21; 199
1, 23; 189	10, 22; 154	19, 28; 82, 121, 151, 161, 199
2, 1-12; 94, 102	10, 23; 144, 155 f.	20, 1-16; 118
3, 2; 56	10, 24; 157	21, 20; 58
3, 9; 128, 131	10, 30; 155	21, 23-27; 58
3, 10; 78	10, 31; 58	21, 31 f.; 130
3, 11; 46	10, 34-36; 46	21, 32; 44
4, 3; 119	10, 37; 46	21, 33; 126
4, 6; 119	11, 4-6; 56, 66 f.	21, 33-46; 116-124, 126 f.
4, 7; 59	11, 5; 52	21, 41; 127
4, 13-16; 94	11, 5 f.; 59	21, 43; 110, 121-124, 128, 147, 174, 185, 188
4, 17; 56, 71, 171	11, 11; 45	22, 1-10; 122, 124-131, 168
4, 23; 55, 166	11, 12; 52	22, 1-14; 118
4, 24 f.; 94	11, 12 f.; 43 f., 46, 66	22, 7; 191
5, 3; 122	11, 20-24; 151	22, 9; 185
5, 10-12; 156	11, 27; 119	22, 11-14; 99
5, 20; 199	12, 23; 59	22, 22; 58
5, 35; 88	12, 26-29; 48	22, 33; 59
5, 44 f.; 199	12, 27; 47 f.	23, 15; 31, 167
6, 7; 93	12, 28; 47-51, 53, 66, 71	23, 21; 88
6, 31 f.; 93	12, 39; 131	23, 26; 65
6, 33; 199	12, 41 f.; 67, 121 f., 151	23, 34; 160
7, 6; 93	13, 1-9; 142	23, 37-39; 88-90, 122, 172
7, 14; 199	13, 11; 199	24, 9; 154 f.
7, 21-23; 151	13, 16 f.; 59	24, 9-14; 153-159, 164
7, 28; 58	13, 24-30; 87, 142 f.	24, 10; 154 f.
7, 29; 58	13, 31 f.; 142 f.	24, 11; 154 f.
8, 5-13; 85, 94, 97, 102	13, 33; 142 f.	24, 12; 154 f.
8, 10; 102, 130	13, 36-43; 87	24, 14; 11, 55, 114, 132, 142, 154-174
8, 11 f.; 77, 94 f., 121, 128, 131, 151, 168, 188	13, 38; 199	24, 15; 151
8, 13; 102	13, 41-43; 151	24, 15-22; 90
8, 27; 58	13, 47-50; 142 f.	24, 24; 155
8, 28-34; 102	13, 49 f.; 151	24, 27; 51
9, 1-8; 60-64, 87	13, 52; 199	24, 32 f.; 139
9, 6; 58	13, 53-58; 102	24, 34; 144
9, 8; 58	13, 54; 58	24, 37-39; 139
9, 9; 78	14, 13; 102	24, 37-41; 139
9, 33; 58	14, 14; 79	24, 43 f.; 139
9, 35; 55, 166	15, 1-20; 102	24, 45-51; 139 f.
9, 36; 79	15, 21-28; 84, 97-102, 128	25, 1-13; 139-141
9, 37 f.; 87, 199	15, 24; 77 f., 84-86, 100-102, 112, 114, 123, 186, 194	25, 14-30; 139, 141
10, 1; 86	15, 26; 93	25, 31-46; 139, 142
10, 2; 86	15, 31; 58	26, 13; 55, 114, 162, 166
10, 5; 99, 103 f.	15, 39; 102	26, 14; 81
10, 5 f.; 82, 84-86, 100, 109, 114, 168, 186, 190, 194	16, 17-19; 132-138	26, 26-29; 175-183
10, 5-15; 85	16, 18; 83 f., 132-138, 147 f.	26, 28; 176 f., 188
10, 6; 78, 161, 199	16, 19; 199	26, 41; 199
10, 14-16; 87	16, 27; 199	26, 47; 62
10, 15; 153	16, 28; 144	
	17, 24-27; 90	

27, 25; 124
 27, 40 ff.; 59
 28, 16-20; 184-192
 28, 18-20; 12, 85, 113 f.,
 167, 171, 184-192, 194
 28, 19; 162, 188-190
 28, 20; 189 f.

Markus

1, 1; 54 f., 57
 1, 11; 119
 1, 14; 54 f., 57, 166
 1, 15; 49, 54-57, 71
 1, 22; 58 f.
 1, 27; 58
 1, 38 f.; 77
 1, 40-45; 107
 1, 44; 97
 2, 1-12; 60-64, 80, 87
 2, 10; 58, 62, 120
 2, 12; 59
 2, 14; 78 f.
 2, 15-17; 79, 130
 2, 17; 79 f.
 2, 19; 67
 2, 28; 67
 3, 6-6, 13; 86
 3, 7 f.; 94
 3, 11; 119
 3, 14; 167
 3, 20; 98
 3, 22-27; 48
 4, 1-9; 142
 4, 26-29; 87, 142 f.
 4, 30-32; 142 f.
 4, 41; 58
 5, 1-20; 102
 5, 7; 119
 5, 15; 58
 5, 18-20; 79
 5, 20; 58
 5, 40; 97
 5, 42; 59
 6, 1-6; 86, 102
 6, 2; 59
 6, 11; 87
 6, 14-8, 26; 96
 6, 31; 98
 6, 34; 79
 6, 51; 59
 7, 1-23; 102
 7, 24; 97
 7, 24-30; 85, 94, 97-103
 7, 27; 93, 100-102, 111,
 115, 124, 127, 168, 178,
 193

7, 31-37; 102
 7, 37; 59
 8, 10; 102
 8, 22; 102
 8, 27-30; 67
 8, 27-33; 134
 8, 34 f.; 143
 8, 34-9, 1; 153
 8, 35; 54, 156
 8, 38; 151
 9, 1; 144-148
 9, 7; 119
 10, 1; 104
 10, 21; 199
 10, 24; 58
 10, 29; 54
 10, 32; 58
 10, 35-40; 67
 10, 38 f.; 156
 10, 40; 151
 10, 45; 175-177, 191
 11, 1-10; 67
 11, 15-17; 67, 90
 11, 17; 25, 88
 11, 18; 59
 11, 27-33; 58
 12, 1-9; 168
 12, 1-12; 116-124, 131
 12, 18-27; 76, 151
 12, 25; 151
 12, 26; 77
 13; 149-153
 13, 1-4; 153
 13, 4; 145, 165
 13, 5-8, 153
 13, 6; 150
 13, 7; 150, 152
 13, 8; 150-152
 13, 9; 150, 155-157, 159-
 161
 13, 9-13; 153-158, 159-161
 13, 10; 11 f., 54, 132, 138,
 143-148, 150, 152, 154-
 174, 198
 13, 11; 150, 154, 159-161
 13, 12; 150 f., 154, 159
 13, 13; 150, 159
 13, 14; 151 f.
 13, 14-20; 90, 150
 13, 14-23; 153
 13, 20; 151
 13, 21; 150, 152
 13, 22; 155
 13, 22 f.; 150
 13, 24; 152
 13, 24 f.; 151

13, 24-27; 150, 153
 13, 26; 152
 13, 27; 152
 13, 28 f.; 139, 152 f.
 13, 30; 144-148, 153
 13, 31; 153
 13, 32; 119, 146, 148, 153,
 169
 13, 33-37; 139, 153
 14, 9; 12, 54, 162, 166
 14, 22-25; 175-183
 14, 24; 168, 175-177, 179,
 191
 14, 25; 180
 15, 11-15; 122
 15, 38; 179
 16, 15; 162
 16, 15-18; 184, 187

Lukas

1, 19; 52
 1, 54; 77
 2, 1; 163
 2, 10; 52
 2, 31 f.; 113 f.
 2, 38; 148
 2, 47; 59
 3, 18; 52, 56
 4, 1-13; 50
 4, 5 f.; 163
 4, 14-9, 50; 77, 108
 4, 14 f.; 87
 4, 16-30; 61, 86 f., 108
 4, 18; 52, 167
 4, 22; 58
 4, 25-27; 113, 121
 4, 32; 58 f.
 4, 36; 58
 4, 43; 52
 4, 43 f.; 166 f.
 5, 9; 58
 5, 17-26; 60-64, 87
 5, 24; 58
 6, 15; 78
 6, 17-19; 94
 6, 31-33; 102
 7, 1-10; 94
 7, 9; 130
 7, 22; 52
 7, 29; 44, 130
 7, 36-50; 80
 7, 48; 63
 8, 1; 52, 166
 8, 4-8; 142
 8, 26-39; 102, 108
 8, 56; 59

- 9, 1-6; 109
 9, 2; 167
 9, 5; 87
 9, 6; 52
 9, 10 f.; 102
 9, 27; 144
 9, 43; 58 f.
 9, 49 f.; 86
 9, 51; 88 f., 107 f. 110, 129
 9, 51-56; 104-108
 9, 51-19, 27; 103-111
 9, 52; 107
 9, 53; 89, 107 f.
 10, 1-12; 50
 10, 1-16; 109
 10, 1-24; 107
 10, 9; 71
 10, 13-15; 107, 151
 10, 17; 50 f.
 10, 18; 50, 66
 10, 25-37; 106
 10, 38-42, 107
 11, 14; 58
 11, 14-28; 107
 11, 20; 47, 71
 11, 29 f.; 122, 131
 11, 31 f.; 151
 11, 37-54; 107
 12, 4 f.; 156
 12, 7; 155
 12, 8-12; 156, 160
 12, 9; 156
 12, 11 f.; 154, 156
 12, 32; 148, 199
 12, 36-38; 139
 12, 39 f.; 139
 12, 42-46; 139
 12, 51-53; 156
 12, 52 f.; 155
 12, 54-56; 152
 13, 6-9; 122
 13, 10; 107
 13, 16; 77, 79
 13, 18 f.; 142 f.
 13, 20 f.; 142 f.
 13, 22; 89, 107 f.
 13, 24; 199
 13, 24-30; 89
 13, 28 f.; 94 f., 131, 151
 13, 31-33; 107
 13, 33; 89
 13, 34 f.; 88-90, 110, 172
 14, 1-6; 107
 14, 15; 148
 14, 15-24; 122, 124-131
 14, 26; 46
 15; 54
 15, 7; 80
 15, 8-10; 78
 15, 11; 199
 15, 11-32; 78
 16, 1-8; 118
 16, 16; 43 f., 46, 52, 54
 16, 22-31; 77
 17, 7-10; 80
 17, 11; 88 f., 105-108
 17, 11-19; 106
 17, 20 f.; 53, 65, 151
 17, 20-37; 152
 17, 24; 51
 17, 26 f.; 139
 17, 34 f.; 139
 18, 6-8; 147
 18, 15; 103
 18, 31; 89, 107 f., 110
 18, 35; 107
 19, 1-10; 54, 79
 19, 9; 77, 79
 19, 10; 78
 19, 11; 89, 107 f., 141, 148
 19, 12-27; 139, 141
 19, 28; 89, 107 f.
 19, 41; 89, 107 f.
 19, 41-44; 90, 110
 19, 47; 91
 20, 1; 52, 91
 20, 1-8; 58
 20, 9-19; 116-124
 21, 12-19; 153-159
 21, 13; 154 f., 159 f.
 21, 14 f.; 154
 21, 16; 154
 21, 18; 155
 21, 20-24; 90, 172
 21, 24; 156, 172-174
 21, 26; 163
 21, 28; 147
 21, 29-31; 139, 148
 21, 32; 144
 22, 10 ff.; 89
 22, 15-20; 175-183
 22, 27; 176
 22, 28-30; 82
 22, 29 f.; 151
 22, 31-33; 134
 22, 47; 81
 22, 53; 91
 23, 28-31; 90, 110, 124
 23, 34; 91, 193
 24, 21; 148
 24, 44-49; 186, 191
 24, 46-49; 12, 85, 171, 184, 189-192, 194
 24, 47; 130, 192
 24, 48; 185
 24, 49; 91, 192
 Johannes
 1, 11; 120
 2, 17; 91
 3, 16; 199
 4, 22; 112, 115
 4, 43-54; 94
 10, 1-16; 199
 11, 25 f.; 199
 12, 20-33; 95 f., 102, 179
 12, 32; 115
 20, 19; 130
 20, 21-23; 171, 184, 192, 198
 20, 23; 199
 21, 15-17; 199
 21, 15-23; 134
 Apostelgeschichte
 1-7; 130
 1, 1; 59
 1, 4-9; 186 f., 191
 1, 6; 165, 192
 1, 8; 12, 91, 107, 130, 160
 171, 184, 192, 194
 1, 13; 130
 1, 15-26; 81
 1, 17; 81
 1, 22; 185
 2; 194
 2, 17 f.; 195
 2, 23; 122
 2, 36; 122
 3, 13 f.; 122
 3, 19-21; 172
 3, 26; 101
 4, 8-21; 155
 4, 10; 122
 4, 27; 122
 5, 28; 124
 5, 29-41; 155
 6, 8-7, 60; 155
 7, 52 f.; 124
 8; 106, 108
 8-21; 92
 8, 1; 130, 155
 8, 1-17; 130
 8, 3; 155
 8, 26-40; 130
 10, 1-48; 130
 10, 41; 185
 11, 28; 163
 12, 12; 130

- 13, 1-4; 130
 13, 14; 111
 13, 27 f.; 122
 13, 31; 185
 13, 44-48; 100
 13, 45; 92
 13, 46; 101, 111, 124
 13, 46-48; 130
 13, 50; 92
 14, 1; 111
 14, 2-6; 92
 14, 19; 92
 17, 1 f.; 111
 17, 5-8; 92
 17, 6; 163
 17, 10; 111
 17, 13; 92
 17, 31; 163
 18, 4; 111
 18, 4-6; 100
 18, 5 f.; 92, 191
 18, 6 f.; 124
 19, 1-6; 46
 19, 8; 124
 19, 27; 163
 22, 20; 160
 24, 5; 163
 26, 6 f.; 82
 28, 26-29; 111, 124, 130
- Römer
 1, 1; 57
 1, 3; 76
 1, 14; 199
 1, 16; 101
 2, 4; 197
 2, 9 f.; 101
- 2, 17-20; 34
 2, 28 f.; 121
 3, 29 f.; 121
 8, 23; 195
 9-11; 173 f., 200
 9, 24; 101
 9, 25 f.; 123
 10, 15; 167
 10, 18; 163
 11, 11; 124
 11, 25; 124
 11, 25 f.; 173
 13; 163
 15, 8; 77
 15, 8-13; 173
1. Korinther
 9, 16; 199
 11, 23-26; 175-183
 11, 26; 181-183
 15, 5; 81
 15, 23 ff.; 74
2. Korinther
 1, 22; 195
- Galater
 2, 2; 166
 4, 4 f.; 77
- Philipper
 2, 6-11; 189
 2, 12 f.; 199
- Kolosser
 1, 23; 166
 4, 11; 197
1. Thessalonicher
 2, 9; 166
 2, 14 f.; 122
 2, 15 f.; 124
 5, 1-11; 152
2. Thessalonicher
 2, 6 f.; 160, 200
1. Timotheus
 2, 7; 166 f.
 3, 16; 189
2. Timotheus
 1, 11; 166 f.
- Hebräer
 1, 2; 195
 1, 6; 163
1. Petrus
 1, 20; 195
 2, 10; 123
2. Petrus
 2, 5; 166
 3, 9; 197
- Offenbarung
 3, 3; 152
 3, 10; 163
 6, 1-8; 160, 200
 12, 9; 163
 13; 163
 14, 6; 168
 16, 14; 163
 21, 14; 82

AUTORENREGISTER

- Aalen, S., 21 f., 30, 32 f.,
 35, 37, 39 f., 42, 114
 Abrahams, I. s. Montefi-
 ore, C. G.
 Alberts, M. 61 f., 67 f.
 Allen, W. C. 99
 Alt, A. 103
 Althaus, P. 153, 161 f.,
 165, 171
 Andersen, W. 196
 Axenfeld, K. 29 f., 34, 40
- Bardtke, H. 35
 Barrett, C. K. 58, 109, 154
 189, 195
 Barth, K. 65, 74, 134 f.,
 137, 144, 173, 187, 189
 Barth, M. 180-182
 Bartsch, H.-W. 14, 72, 140,
 147 f., 172
 Bauer, W. 128
 Bauernfeind, O. 172 f.
 Baumgartner, W. 19
- Bavinck, J. 197
 Beasley-Murray, G. R.
 65 f., 146, 149 f., 152 f.,
 156-158, 160, 164, 172
 Beer, G. 39
 Begrich, J. 22
 Behm, J. 58, 92
 Berkhof, H. 196
 Bertholet, A. 20, 22 f., 25,
 27, 30 f., 33 f.
 Beyer, H. W. 176

- Beyschlag, W. 85
 Bieneck, J. 120
 Billerbeck, P. 34, 37 f.,
 45, 49, 53–55, 61–66,
 70, 82, 93, 109, 118,
 125 f., 134, 151, 169
 Blass-Debrunner, 49, 100
 Blauw, J. 20, 22–24, 33,
 81, 94, 173, 192, 196 f.
 Böhl, F. M. Th. de Liagre
 19
 Boëss, O. 33 f., 38
 Bornhäuser, K. 13, 101 f.,
 123
 Bornkamm, G. 14, 35 f.,
 44, 60, 62, 65, 74, 82 f.,
 87 f., 133, 136 f. 140, 176
 Bousset, W. 29–33, 35,
 37 f., 49, 66, 101, 112
 Brownlee, W. H. 37, 180
 Brunner, E. 18, 72, 146
 197
 Büchsel, F. 48, 61, 68, 78,
 80, 98, 145, 176
 Bultmann, R. 14, 47 f., 54,
 56, 58–61, 66–68, 71,
 73, 79 f., 82, 85, 87,
 94 f., 97, 100 f., 104,
 107, 116, 125, 129,
 133 f., 138–142, 144, 146,
 175–177, 186
 Buri, F. 70, 72
 Burrows, M. 35, 52, 73
 Busch, F. 53, 57, 63, 68,
 145, 149, 153, 159 f.,
 164, 169, 195

 Cadoux, A. T. 71
 Cadoux, C. J. 47 f., 50,
 74, 76 f., 84, 90, 93, 95,
 109, 111, 170, 187
 Calvin, J. 65
 Campenhausen, H. Frhr.
 von 81, 133 f., 160 f.
 Charles, R. H. 36
 Colani, T. 149
 Conybeare, F. C. 188
 Conzelmann, H. 14 f., 46,
 56, 66, 88 f., 91, 105–
 108, 110 f., 116, 165,
 192, 195
 Cornill, C. H. 23
 Cossmann, W. 18, 27
 Cranfield, C. E. B. 147,
 153, 161, 168
 Cullmann, O. 13 f., 31, 35,
 37, 44 f., 48, 51, 63, 65,
 72–74, 76, 84, 120,
 133 f., 137 f., 144–147,
 159 f., 163, 169, 171,
 174, 176 f., 180–182,
 185, 190, 192, 195,
 197 f., 200
 Dahl, N. A. 22, 31, 33, 36–
 38, 46, 67–69, 74, 77 f.,
 81 f., 84, 121, 133, 135,
 142, 171, 173, 178, 182,
 185
 Dalbert, P. 31 f., 34, 38,
 41
 Dalmann, G. 52, 65
 Danker, F. W. 44
 Deissner, K. 72
 Delitzsch, F. 135
 Dellings, G. 73
 Dibelius, F. 90, 148
 Dibelius, M. 49, 61, 66,
 98, 107, 116, 140
 Dobschütz, E. von 45, 49,
 65, 71, 130
 Dodd, C. H. 65, 71, 73, 76,
 117–119, 122, 128, 140 f.
 Doeve, J. W. 189
 Dürr, H. 20, 162, 166, 197
 Dupont-Sommer, A. 177
 Duhm, B. 21, 23, 25, 27

 Eichholz, G. 107
 Eichrodt, W. 18, 23
 Emmerich, K. 33, 92, 111

 Fascher, E. 47, 78 f., 85,
 102
 Feine, P. 48, 53, 58, 74,
 98, 101, 115 f., 119
 Fiebig, P. 116 f., 125, 129
 Flew, R. N. 135
 Flückiger, F. 49, 66,
 144 f., 160, 169, 172,
 174, 176, 178, 186
 Foerster, W. 47, 58, 62
 Freytag, W. 11 f., 162, 167,
 170, 192, 196 f.
 Frick, H. 12
 Fridrichsen, A. 111, 115,
 200
 Friedländer, M. 31, 33–
 35, 37 f., 77
 Friedrich, G. 43, 53–55,
 166, 168
 Gall, A. Frhr. von 43, 47,
 66, 77
 Galling, K. 19
 Gasse, W. 105
 Gaugler, E. 175 f., 178,
 180–183
 Geldenhuys, N. 145
 Gensichen, H. W. 11
 Gesenius-Buhl 17
 Gloege, G. 43–49, 58, 62,
 65 f., 68 f., 72, 74, 135
 Goguel, M. 44f., 85, 111,
 114, 186
 Goppelt, L. 31, 69, 78, 82,
 84, 92, 100, 122 f., 172,
 174, 179, 185, 187, 191
 Gould, E. P. 63
 Grant, F. C. 71
 Grässer, E. 14, 44 f., 116,
 140, 144, 146, 156 f.
 Gressmann, H. 17–19, 29 f.
 Grundmann, W. 50, 76,
 112, 120, 143, 167
 Gutbrod, W. 82, 111
 Guy, H. A. 130

 Haenchen, E. 173
 Haller, M. 21, 28
 Harnack, A. von 12 f., 52,
 65, 77, 85, 90, 93, 100 f.,
 109, 111 f., 122, 132,
 184, 186 f.
 Hartenstein, K. 20, 160,
 170
 Hasselaar, J. M. 173 f.,
 200
 Hauck, F. 43–45, 63, 66,
 89 f., 114, 116, 121 f.,
 125, 172
 Haupt, E. 133, 145 f., 174
 Haussleiter, J. 46, 54, 108,
 141
 Heim, K. 143, 197
 Hempel, J. 22, 28, 35
 Hering, J. 66
 Hesse, F. 70
 Hirsch, E. 56, 76, 80, 89,
 95, 97, 102, 125, 127,
 129, 170
 Hoekendijk, J. C. 115, 162,
 173, 185, 196–198
 Hölscher, G. 34
 Hoffmann, G. 143
 Holl, K. 81
 Holmström, F. 73, 197
 Holsten, W. 170, 185

- Holtzmann, H. J. 44, 48, 51, 97, 99, 105, 109, 114, 123, 126–128, 154, 174
- Horst, F. 26
- Jaspers, K. 72
- Jeremias, J. 13, 29, 31, 33 f., 41, 81, 83, 91, 100, 109, 117–120, 122 f., 125–127, 129, 140, 159, 168, 175–179, 181 f., 197
- Jonker, W. D. 182
- Johnston, G. 137, 177
- Jülicher, A. 50, 66, 116 f., 119–123, 125–129
- Kähler, M. 59, 73
- Käsemann, E. 44, 58, 65
- Kaftan, J. 68, 74
- Kattenbusch, F. 81, 84, 133–137, 178
- Keller, C. A. 25
- Kiddle, M. 178 f.
- Kilpatrick, G. D. 88, 158 165
- Kittel, G. 62, 64 f., 67–69, 74, 76, 176, 195
- Klostermann, E. 48, 51 f., 82, 89, 98–101, 105, 114, 119 f., 122, 125, 127 f., 160, 187
- Köhler, L. 17, 21
- Koper, J. 20
- Kraus, H.-J. 21
- Kümmel, W. G. 43–45, 47–51, 53, 57, 61–67, 70, 72–74, 77 f., 80–82, 85, 89, 91, 116–122, 124, 133–142, 144–147, 150–152, 154, 156, 164, 172, 177 f., 180, 185
- Kuhn, K. G. 35
- Ladd, G. E. 57
- Lagrange, M.-J. 44, 47 51, 63, 98 f., 114, 122, 144 f., 164, 174
- Lehmann, H. 134, 138
- Lekkerkerker, A. F. N. 182
- Lessig, H. 175
- Liechtenhan, R. 68, 72, 85, 95, 117, 119, 124, 133 f., 136, 167, 176, 178, 180, 186, 195
- Lietzmann, H. 175
- Lindblom, J. 17, 19, 23, 25
- Linton, O. 133, 136
- Löhr, M. 21, 27 f.
- Lohmeyer, E. 53, 60–62, 67, 70, 72, 74, 89, 91, 97–99, 104, 114, 116 f., 120–122, 141, 150, 154, 157, 167 f., 179, 186–190, 197
- Lohse, E. 104 f., 107–109, 176
- Loisy, A. 47, 51
- Lütgert, W. 54
- Luther, M. 190
- Manson, T. W. 14, 66, 84, 98
- Manson, W. 39, 58, 61 f., 67–69, 72, 176
- Marti, K. 17, 21, 27
- Marxsen, W. 14 f., 45, 54, 56 f., 103, 146, 150, 152–154, 157, 175, 186
- Mehl, R. 181
- Meinertz, M. 13, 68, 82, 85, 95, 101, 109, 112, 122 f., 128 f., 162, 164, 174, 185
- Messel, N. 35, 37–39, 163
- Meyer, E. 81
- Meyer, R. 36 f.
- Michaelis, W. 44, 49, 54, 72, 118–120, 122, 126–129, 133, 137, 139 f., 144–146, 152, 157, 164 f., 179, 181, 195
- Michel, O. 18, 67, 72–74, 76, 99, 137, 143, 162, 184, 187–189, 197
- Molin, G. 36 f.
- Molland, E. 53
- Montefiore, C. G. 41, 44, 47, 50, 58, 61 f., 125, 127
- Moore, G. F. 43
- Morgenthaler, R. 72, 87, 89, 92, 95, 108, 163, 174, 185, 192
- Mosbech, H. 200
- Mulder, E. S. 25
- Müller, J. 52
- Munck, J. 32, 85, 88, 91, 99, 114 f., 124, 173
- Nestlé, E. 149
- Neuenschwander, U. 70
- Noack, B. 65 f., 74, 141
- Noth, M. 31, 92
- Oepcke, A. 43, 53 f., 68, 76–78, 81, 83, 88, 91, 115, 123, 133 f., 137, 162, 168, 175, 178, 185
- Orelli, C. von 21
- Ott, H. 72
- Otto, R. 44–46, 48 f., 62, 65, 68, 175 f., 195
- Paeslack, M. 162 f.
- Percy, E. 44 f., 47–51, 54, 65, 67 f., 72, 85, 124, 126–129, 139, 142 f., 176
- Perels, O. 58 f., 61 f., 95
- Plummer, A. 82, 114, 125, 145
- Porteous, N. W. 20
- Preiss, Th. 63, 84, 137, 142, 161, 175, 182, 197
- Price, J. L. 177
- Rad, G. von 23
- Reicke, B. 24, 63, 77, 84, 88, 91, 96, 103, 123, 141, 149, 179, 187
- Reinhart, J. 20, 27, 112
- Rengstorff, K. H. 45, 66, 68, 81 f., 86, 90, 105, 109 f., 114, 122, 129, 166, 172, 175, 185, 189, 191
- Rich, A. 36, 70, 72
- Ridderbos, H. N. 43–46, 48, 51, 53, 58, 62, 66, 69, 72–74, 80–82, 123, 128, 133, 138, 141 f., 145–147, 151 f., 160, 162, 164 f., 172 f., 175 f., 180–182, 185–187, 196
- Riehm, E. 21
- Riggenbach, E. 188
- Robinson, Th. 28
- Rosen, G. 22, 31, 34 f., 41
- Rosenkranz, G. 12, 153, 165, 170 f., 190, 196
- Rost, L. 135
- Rowley, H. H. 20
- Rudolph, W. 25
- Ruler, A. A. van 22, 195–197
- Rust, E. C. 17

- Sahlin, H. 90, 113 f.
 Sasse, H. 162
 Schaeder, H. H. 43
 Schlatter, A. 31, 36, 44,
 46, 48, 54, 58, 62, 65 f.,
 68, 70, 72, 74, 77 f., 80,
 82, 88, 90, 97, 101, 115,
 121 f., 126, 128 f., 141,
 143, 152, 164, 174, 191,
 195, 199
 Schlier, H. 65, 82, 92,
 100, 124 f., 168, 185 f.,
 195, 198
 Schlunk, M. 23
 Schmidt, K. L. 22, 25, 31,
 66, 74, 76 f., 82, 84, 86,
 88 f., 95–97, 102, 104 f.,
 107, 109, 115, 133, 135
 –138, 150, 171, 173
 Schmidt, M. A. 18, 20–24,
 26
 Schnapp, F. 39
 Schniewind, J. 45 f., 48 f.,
 52–54, 56–59, 61–63,
 67 f., 74 f., 81 f., 85,
 88 f., 97, 100 f., 114,
 118, 123, 125, 128, 145,
 150, 165, 171, 176,
 186 f., 195
 Schnübbe, O. 72
 Schomerus, H. W. 192
 Schrenk, G. 43–46, 76–
 78, 81 f., 91, 101, 114 f.,
 126, 129, 162, 172–174,
 185, 192
 Schürer, E. 30–32, 34 f.,
 37
 Schütz, R. 80
 Schumann, F. 198
 Schuster, H. 72
 Schweitzer, A. 13, 44, 63,
 70, 72 f., 77, 86, 138,
 144, 156, 167 f., 180–
 182, 198
 Schweizer, E. 76, 175, 179,
 181 f.
 Seidelin, P. 39, 159,
 Selby, D. J. 72
 Sellin, E. 20 f., 27
 Sharmann, H. B. 157, 174,
 186
 Sieffert, F. 34, 40 f.
 Spitta, F. 13, 81, 85, 93,
 96, 98 f., 101, 109, 112–
 114, 122, 125 f., 142,
 174, 186, 192
 Stählin, G. 13, 57, 68, 77,
 109, 146, 160, 162, 167,
 169–171, 186, 192, 197
 Staerk, W. 18 f., 21, 28
 Stauffer, E. 46, 57, 65, 68,
 81, 134
 Steege, G. 72
 Steuernagel, C. 17
 Stoevesandt, H. 13
 Strack, H. L. s. Billerbeck,
 P.
 Strathmann, H. 21, 160 f.
 Strauss, D. F. 81, 98, 149
 Streeter, B. H. 89, 98, 114,
 125, 127
 Stumpff, A. 31
 Sundkler, B. 13, 21, 68,
 77, 88, 91, 95 f., 99,
 110 f., 114 f., 121, 124,
 126, 128, 179
 Swigchem, D. van 196
 Taylor, V. 43, 55, 60, 62,
 97–99, 101 f.
 Turner, C. H. 99
 Verhoef, P. A. 17, 23, 25,
 27
 Vischer, W. 17, 21
 Visser 't Hooft, W. A. 162
 Volz, P. 28, 32, 35–40,
 177, 195
 Vriezen, Th. C. 17, 19, 21
 Walther, G. 175, 180
 Warneck, G. 85, 101, 174
 Warren, M. 12, 170
 Weber, F. 32–34, 37 f., 40
 Weiss, J. 43 f., 47, 49 f.,
 66, 71, 150, 175
 Weizsäcker, C. 149
 Wellhausen, J. 41, 50, 52,
 76, 109, 112–114, 148
 Wendland, H.-D. 66, 82,
 115, 122, 136 f., 162,
 176, 197
 Werner, M. 44, 49, 70, 72
 Wernle, P. 45, 47 f., 53,
 58, 170, 187
 Wilder, A. N. 36, 73, 147
 Windisch, H. 97
 Wohlenberg, G. 97, 99 f.,
 102, 144
 Wolf, G. 23, 70
 Wolff, H. W. 21 f., 65,
 159, 176–179
 Wrede, W. 60
 Wurth, G. Brillenburg
 196
 Wyk, J. A. van 196
 Zahn, Th. 47–51, 66, 90,
 99 f., 102, 105, 114, 123,
 125 f., 128 f., 145, 160,
 162, 170

Inhalt

Abkürzungsverzeichnis	5
Zur Einführung	11
I. Voraussetzungen	17
1. Mission und Eschatologie im Alten Testament	17
2. Der Heide in der Sicht der spätjüdischen Eschatologie	29
II. Jesus und die Entscheidung für die Heidenmission	43
3. Die neue Situation	43
a) Johannes der Täufer und Jesus	43
b) Der Sieg über die Dämonen	47
c) Das «Euangelion» Jesu	51
d) Die Vergebung der Sünden und die Vollmacht Jesu	60
e) Jesu Selbstbewusstsein	64
f) Gegenwärtige oder zukünftige Gottesherrschaft?	69
4. Der Messias Israels	76
a) Jesus und die «verlorenen Schafe des Hauses Israel»	76
b) Mt. 10 und der Zwölferkreis	80
c) Der Weg nach Jerusalem	86
5. Jesus und die Heiden und Samariter	93
a) Begegnung im jüdischen Lande	93
b) Jesus im heidnischen Lande	96
c) Die lukanische Darstellung	103
d) War Jesus Universalist oder Partikularist?	111
6. Israel und die Heiden in den Gleichnissen	116
a) Das Gleichnis von den bösen Weingärtnern	116
b) Das Gleichnis vom Gastmahl	124
III. Jesus und die Zukunft der Heidenmission	132
7. Mk. 13, 10 Par. Erwägungen zur Echtheitsfrage: Kann ein solches Wort von Jesus stammen?	132
a) Mt. 16, 18: «... werde ich meine Kirche bauen»	132
b) Die Wachsamkeit	138
c) Einwände gegen die Echtheit von Mk. 13, 10 Par.	144
8. Mk. 13, 10 Par.: Ort im Zusammenhang der eschatologischen Rede (Mk. 13 Par.)	149
a) Zur eschatologischen Rede	149
b) Mk. 13, 10 und sein Kontext (13, 9–13 Par.)	153

9. Mk. 13, 10 Par.: Auslegung	159
a) Zeugnis und Leiden	159
b) «In der ganzen Oekumene»	161
c) «Zuvor . . . und dann wird das Ende kommen»	164
d) «Es muss verkündigt werden das Evangelium . . .»	165
e) Weltweite Mission eine <i>Bedingung</i> für die Parusie?	169
f) Lk. 21, 24 und verwandte Aussagen	172
10. Der Missionsgedanke und der eschatologische Ausblick im letzten Abendmahl Jesu	175
11. Der Missionsbefehl des Auferstandenen	184
IV. <i>Ergebnis und Ausblick</i>	193
12. Mission ein eschatologischer Vorgang	193
Register	201

Lebenslauf

David Jacobus Bosch wurde am 13. Dezember 1929 in Kuruman, Bechuanaland, Südafrika, geboren als Sohn des Evert Frederick Bosch, Bauer, und der Hester Helena geb. Swanepoel. Die Primarschule durchlief er in Migdol und die Sekundarschule in Schweizer-Reneke, Transvaal, wo er im Jahre 1947 das Abschlussexamen bestand. Ab 1948 studierte er an der Universität Pretoria, wo er am Ende des Jahres 1950 den Grad B. A. erhielt, mit den Hauptfächern Afrikaans/Holländisch und Deutsch. Im Jahre 1954 erhielt er auch den Grad Magister Artium (M. A.) in Afrikaans/Holländisch. An der gleichen Universität besuchte er auch die theologische Fakultät in den Jahren 1951 bis 1954, wo er die Herren Professoren E. P. Groenewald, G. M. Pellissier, D. J. Keet, A. B. du Preez, H. D. A. du Toit, B. J. Marais und J. H. Kritzinger hörte. Im Dezember 1953 erhielt er dort den Grad B. D. In den Jahren 1953/54 war er auch Privatdozent für Afrikaans/Holländisch an der Universität Pretoria.

Ab Oktober 1954 studierte er an der theologischen Fakultät der Universität Basel. Dort hörte er die Herren Professoren O. Cullmann, K. Barth, H. Dürr, W. Eichrodt, B. Reicke, E. Thurneysen und die Privatdozenten W. Bieder, E. Buess und F. Flückiger. Im November 1956 bestand er dort das Doktorexamen mit dem Prädikat magna cum laude. Seit 1957 wirkt er als Missionar der «Nederduits Gereformeerde Kirk in Suid-Afrika» zu Madwaleni/Elliotdale in der Transkei (Kapprovinz).

